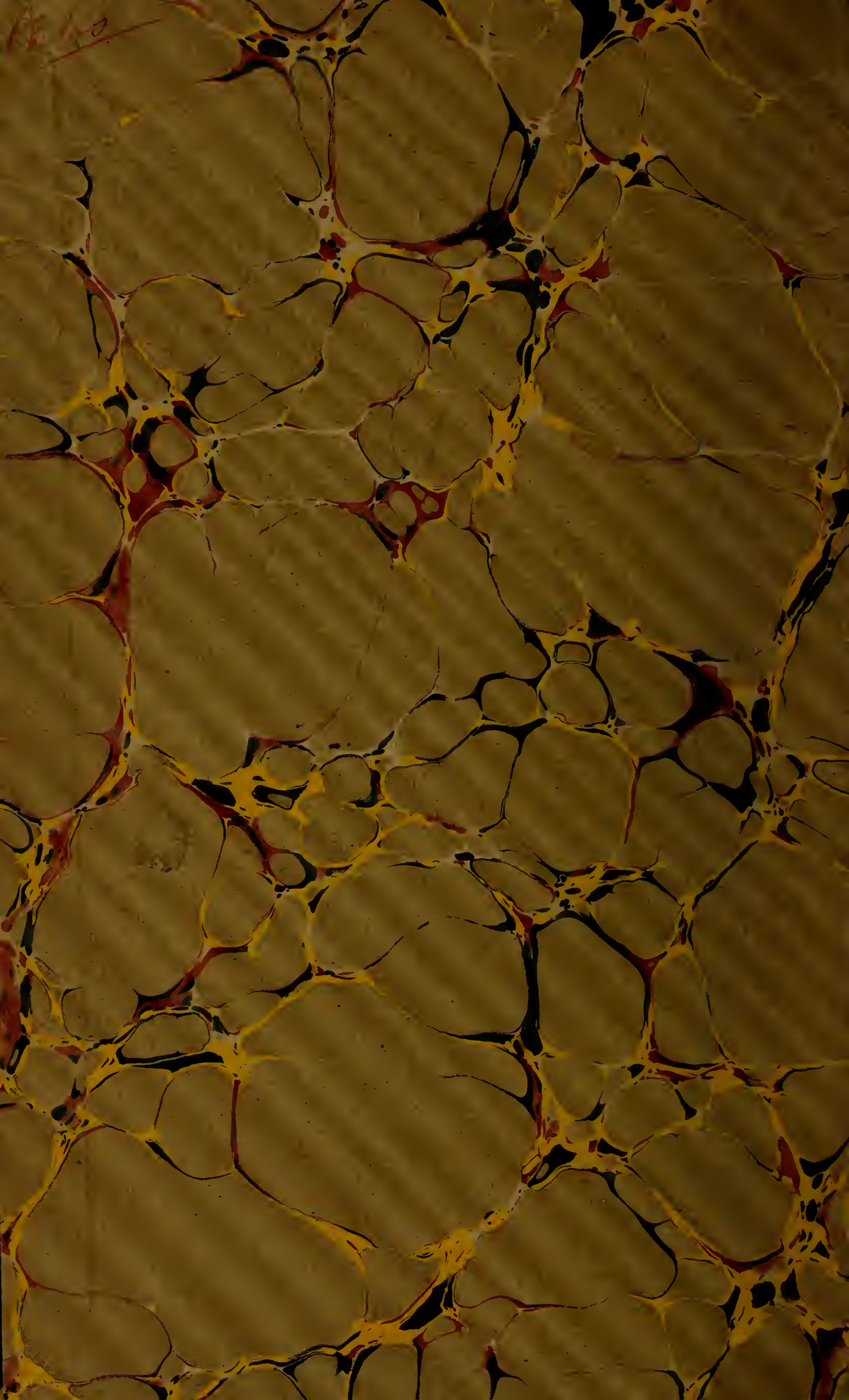
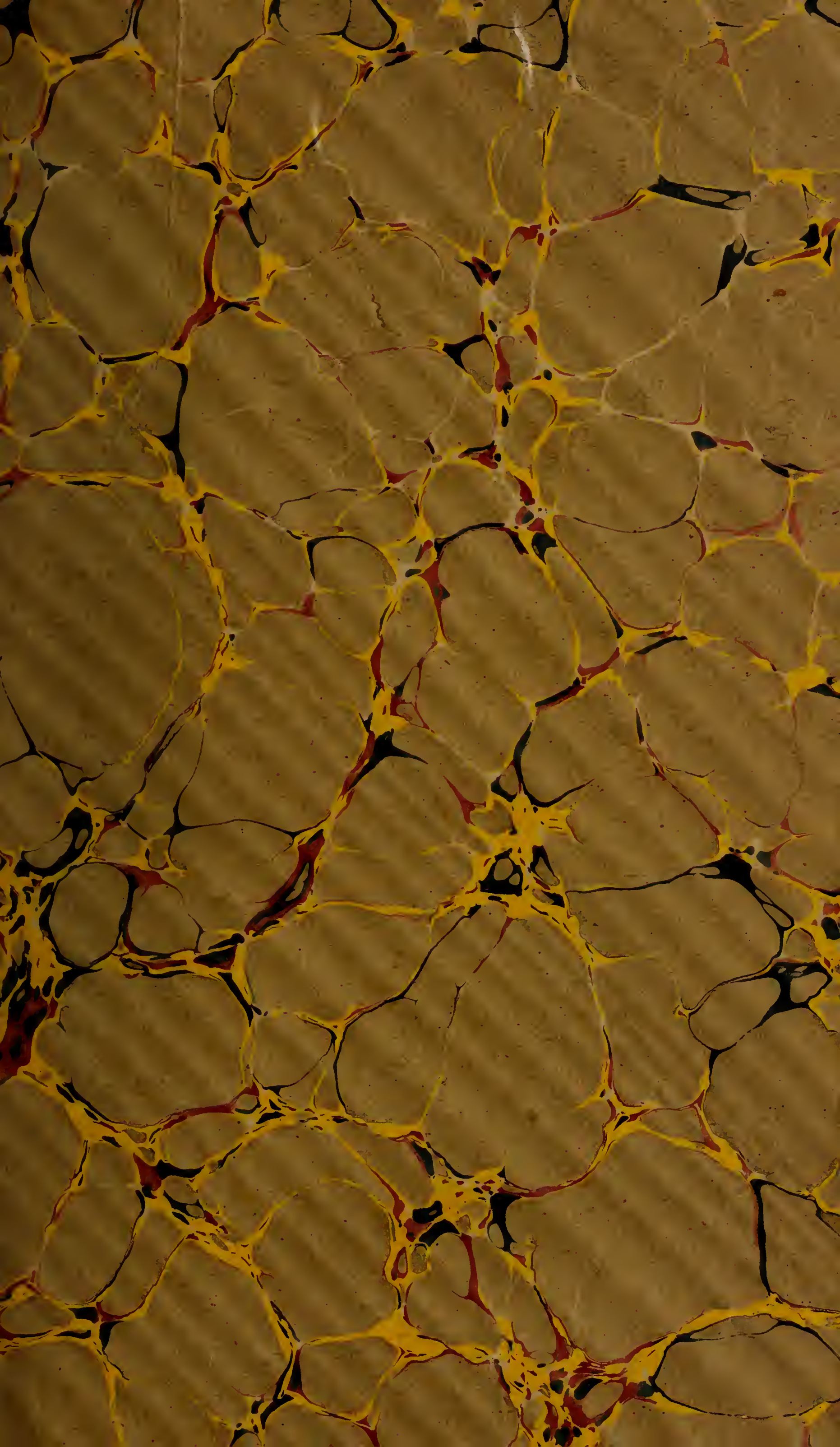

3 1761 09701746 1





LEÇONS

DE PHILOSOPHIE

I

PSYCHOLOGIE

15117. — Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

LEÇONS

DE

PHILOSOPHIE

PAR

ÉLIE RABIER
Professeur de philosophie au lycée Charlemagne
Membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique

I

PSYCHOLOGIE

Ouvrage couronné par l'Académie française

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79
1888

A

MM. Em. CHARLES, J. LACHELIER, P. JANET

MES EXCELLENTS MAÎTRES

Témoignage de respect et de reconnaissance,

ÉLIE RABIER.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE, LES SCIENCES, LA PHILOSOPHIE

La philosophie est, ou prétend être une science. Cherchons tout d'abord ce qu'est la science en général ; nous nous demanderons ensuite en quoi la philosophie se distingue des autres sciences.

§ I

Nature de la science en général : recherche des raisons. — L'étonnement, a dit Aristote, est le commencement de la science (*Métaph.*, I, II). En d'autres termes, la science naît du besoin de comprendre et d'expliquer.

L'expérience vulgaire se contente de savoir le *fait* (τὸ ὅτι) ; la science veut connaître la *raison*, le *pourquoi* du fait (τὸ διότι). C'est pourquoi le savant peut enseigner, ce qui est le caractère de la science. C'est pourquoi aussi aucune de nos sensations n'est la science, bien que les sensations soient l'unique moyen de connaître les choses particulières ; en effet, elles ne disent jamais le pourquoi de rien. Par exemple, la sensation ne dit pas pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud. — C'est la même idée que Bacon exprime en disant que le savant est l'*interprète de la nature.* Le monde est comme un livre ouvert sous nos yeux. Le vulgaire se contente de lire les mots sans les comprendre. Le savant en découvre le sens caché et nous en donne la traduction.

Deux sortes de raisons : les causes, les lois. — La science est la recherche des **raisons** des choses. Or il y a deux sortes de raisons qui nous servent à comprendre les choses et à les expliquer : les **causes** et les **lois**. Soit la présence d'un grain de sable en un certain lieu : pourquoi ce grain de sable est-il là? On donnera une première réponse en indiquant la **cause**, soit le vent, soit la mer, ou toute autre, qui l'a apporté là. En ce sens, la raison du fait c'est l'antécédent, la circonstance, l'agent, en un mot la **cause** dont le phénomène en question est l'effet.

Mais cette cause une fois assignée, une nouvelle question se présente : pourquoi, cette cause étant donnée, a-t-elle été suivie d'un semblable effet? Ce qu'on demande ici, c'est l'explication de ce rapport qui vient d'être assigné entre la cause et l'effet, c'est l'explication de la succession ou de la causalité même. Cette seconde explication est fournie par la connaissance de la **loi**. La loi, en effet, énonce **un rapport nécessaire** de succession entre une cause et un effet; or nous tenons une succession particulière pour expliquée, dès que nous avons pu la faire entrer dans une loi de ce genre, c'est-à-dire dès que nous avons reconnu qu'elle n'est qu'un cas particulier d'une succession universelle et nécessaire. Ainsi le transport d'un grain de sable par le vent, en un certain lieu, s'explique par les lois mécaniques du choc et du mouvement. Autre exemple : un chêne s'explique d'abord par sa cause, à savoir l'existence antécédente d'un gland, jointe à d'autres circonstances : action de l'air, de la lumière, etc.; mais il s'explique aussi par les lois de la végétation, qui nous apprennent pourquoi, un gland étant donné dans certaines conditions, un chêne doit en résulter nécessairement. La science qui a pour but l'explication aussi complète que possible des choses, doit donc se proposer tout ensemble la recherche des causes et la recherche des lois [1].

Ce qui vient d'être dit s'applique à toutes les sciences du *réel*, tant aux sciences de l'esprit qu'aux sciences de la matière. Dans les *sciences abstraites*, il n'y a pas de faits à expliquer; par conséquent, il n'y a pas de causes à découvrir. Dans ces sciences, on se borne à chercher le rapport nécessaire entre certaines vérités qui sont des *conséquences*, et d'autres vérités qui sont leurs *principes*. Ces rapports des conséquences aux principes peuvent, à la rigueur, s'appeler des lois, non pas de succession, mais du moins de coexistence

1. Dans le langage courant, on donne souvent aux lois elles-mêmes le nom de *causes*. *Cause* dans ce cas signifie *raison*.

puisque la conséquence est impliquée dans les principes. Aussi parle-t-on de *lois mathématiques*, de *lois géométriques*. En tout cas, les principes sont bien la *raison* des conséquences; les mathématiques rentrent donc bien dans la définition la plus générale de la science : la recherche des raisons.

La science s'achève par le contraire de l'étonnement. — Si la science est la recherche des raisons qui expliquent et qui nécessitent, la science s'achève donc par un état d'esprit tout contraire à celui qui lui a donné naissance. Celui qui ne sait pas les raisons des choses, s'étonne que les choses soient comme elles sont. Celui qui sait les raisons des choses s'étonnerait qu'elles fussent autrement. « Rien n'étonnerait autant le géomètre, dit Aristote, que de voir le diamètre devenir commensurable avec la circonférence. » (*Métaph.*, I, II.)

Dernière fin de la science : la vérité. — L'origine de la science nous en indique aussi la véritable fin. A coup sûr, rien n'est plus utile, plus fécond en applications bienfaisantes que la science. Sans la science, la vie humaine est livrée au hasard. La science, en nous révélant les *lois* uniformes des choses, nous permet de *prévoir*, et de régler en conséquence notre conduite; en nous révélant les *causes*, elle nous permet de *pourvoir* aux nécessités de l'existence, et de faire de ces causes, une fois connues, les instruments de notre action, les agents de notre industrie. — Mais ces conséquences pratiques ne sont en quelque sorte qu'un bienfait surérogatoire de la science. La véritable fin de la science, c'est la satisfaction de ce désir même de se rendre compte qui lui a donné naissance; c'est la possession de la vérité. La vérité est la pâture naturelle de l'esprit, comme les aliments sont la pâture du corps; et il n'est pas plus légitime de songer à la satisfaction du corps qu'à celle de l'esprit. Donc, si une science est utile d'une utilité pratique, c'est un accident heureux dont il faut se féliciter; mais c'est uniquement dans les vérités mêmes qu'elle nous découvre, dans le degré d'intelligibilité qu'elle donne au monde, dans la quantité de lumière qu'elle répand qu'il faut chercher la mesure de la dignité d'une science. La science a donc en elle-même sa propre fin; elle est indépendante, elle est libre, au sens où l'on appelle *libre* l'homme qui ne dépend de personne et n'est pas obligé de travailler pour autrui. C'est pourquoi Aristote a pu dire qu'une science est d'autant plus excellente qu'elle est plus inutile et plus désintéressée. Telles sont, par exemple, les mathématiques pures; telle est surtout la philosophie.

§ II

Méthode pour déterminer l'objet propre de la philosophie. — Après avoir vu ce qu'est la science en général, et, par conséquent, ce que la science philosophique a de commun avec toutes les sciences, il faut distinguer la philosophie des autres sciences, en déterminant son objet particulier. Pour cela, énumérons d'abord méthodiquement les diverses sciences autres que la philosophie, en attribuant à chacune d'elles son objet ou la part de la réalité qu'elle étudie. Cherchant ensuite quelles choses demeurent hors du ressort de ces sciences, quels problèmes elles laissent nécessairement sans solution, nous arriverons à déterminer avec précision l'objet de la philosophie.

Classification des sciences : classification de Bacon. — Il faut donc faire une classification des sciences.

« Une classification des sciences, dit d'Alembert (*Encycl.*, Disc. préliminaire), est comme une mappemonde de l'univers scientifique ; et l'on peut imaginer autant de classifications différentes de la connaissance humaine que de mappemondes de différentes projections. Chacun de ces systèmes pourra même avoir, à l'exclusion des autres, quelque avantage particulier. »

D'Alembert, à la suite de Bacon, adopte lui-même pour principe de classification la distinction des facultés de l'esprit mises en jeu dans l'acquisition des diverses sciences : **mémoire** (histoire civile et naturelle) ; **imagination** (beaux-arts) ; **raison** (physique, mathématique, métaphysique). — Cette classification est commode, mais elle est factice. Dans une science quelconque, toutes les facultés de l'esprit sont à l'œuvre à la fois. Il serait aisé de montrer que dans les sciences historiques, par exemple, la raison qui discute les témoignages, qui explique les faits et qui juge les actes, comme aussi l'imagination qui devine et reconstitue le passé avec des documents toujours incomplets, n'ont pas une moindre part que la mémoire.

Classification de Comte. — Auguste Comte est parti d'un principe plus rigoureux : à savoir que, dans la nature, les faits les plus simples sont les plus généraux ; que la généralité y est en raison inverse de la complexité (par exemple : les phénomènes physiques sont plus simples et plus généraux que les phénomènes physiologiques) ; — que, de plus, dans la nature, tout ordre d'exis-

tence suppose, comme condition, les ordres d'existence inférieurs et plus simples sur lesquels il s'appuie (par exemple, la matière vivante suppose la matière brute). D'où il résulte que les sciences aussi pourront, comme leurs objets, être rangées dans une série où la complexité et la généralité croîtront en raison inverse l'une de l'autre, et où chaque espèce de science supposera, comme condition, les sciences plus élémentaires et plus générales. Au premier degré, les **mathématiques**, car les propriétés mathématiques sont les plus simples et les plus universelles (algèbre, arithmétique, géométrie, mécanique). Au-dessus, suivant un ordre de généralité décroissante et de complexité croissante, l'**astronomie**, la **physique**, la **chimie**, la **biologie**, et enfin la **sociologie**, ou science de la société humaine. Les relations des hommes entre eux sont, en effet, les plus complexes de toutes les relations, puisque tout ce que le monde enferme y concourt. — Telles sont les six « **sciences fondamentales** ». — Avec la complexité croît aussi la *difficulté*, puisque chaque propriété ajoutée à un objet ne nous offre qu'un mystère de plus, et que des mystères nouveaux peuvent encore surgir de la réunion même, dans un objet, de propriétés d'espèces différentes (par exemple, de l'union, dans l'être vivant, des lois de la matière brute et des lois de la vie). — C'est pourquoi l'ordre indiqué est encore l'ordre du *progrès* de ces sciences à travers le temps.

Remarques sur cette classification. — Toutes ces vues sont justes et de grande portée. A. Comte a eu seulement le tort d'y ajouter une double erreur. La première a été de soutenir[1] non seulement que les faits plus complexes ont pour condition et pour base les faits plus simples, mais qu'ils s'y réduisent, et qu'il n'y a entre eux d'autre différence que cette complexité même. D'où il suit que, pour lui, les phénomènes de l'ordre le plus élevé, les faits psychologiques et vitaux, se ramènent de proche en proche aux simples propriétés mathématiques; que tout, dans le monde, n'est, en définitive, que nombre, étendue et figure; et qu'on pourrait dire, non plus seulement que les nombres sont la *loi* du monde, *mundum regunt numeri*, mais encore que les nombres sont la *matière* du monde et le constituent. — Par suite aussi, comme il n'y a qu'une espèce de phénomènes, il n'y aurait qu'une espèce de science, la science mathématique, à divers degrés de complication.

1. Comte reconnut lui-même, vers la fin de sa carrière, la fausseté de cette opinion.

— Là est la première erreur de Comte : il a conclu à tort, de ce que l'inférieur est une condition nécessaire du supérieur, qu'il en est la condition suffisante et totale; et, de ce que les phénomènes ont entre eux des rapports étroits de dépendance, qu'ils sont radicalement identiques.

L'autre erreur, suite de la première, par laquelle il réduit toute réalité aux éléments mathématiques, a été de ne reconnaître pour la philosophie aucun objet d'étude particulier, et de n'assigner d'autre rôle à cette science que celui de coordonner les résultats les plus généraux des sciences particulières; d'où il résultait, — puisque c'est en se réduisant à la mathématique que toutes les sciences se ramènent à l'unité, — que la mathématique universelle est l'unique philosophie. — Débarrassée de cette double erreur qui la compromet, la classification des sciences de Comte demeure vraie.

Classification fondée sur la nature des objets.— Mais la classification qui convient le mieux au but que nous nous proposons actuellement, à savoir, déterminer par voie d'exclusion l'objet propre de la philosophie, c'est une classification fondée, comme celle d'Ampère[1], sur la *nature des objets*. Botaniste distingué, Ampère prit pour modèle la classification botanique de Bernard de Jussieu. Aussi ne se plaça-t-il point, comme Bacon et d'Alembert, à un point de vue *subjectif*, en tirant de l'esprit lui-même le principe de sa classification ; mais bien à un point de vue *objectif*, en classant les sciences d'après la distinction même de leurs objets.

Division générale : sciences cosmologiques, sciences noologiques. — Or Ampère[2] reconnaît qu'il y a en somme deux objets à connaître dans le monde : les choses physiques et les choses morales, la matière et l'esprit. Toutes les sciences peuvent donc se partager en deux règnes : celui des sciences cosmologiques ou sciences de la nature, et celui des sciences noologiques ou sciences morales.

Subdivisions des sciences cosmologiques : sciences de l'abstrait, sciences du concret. — Les sciences cosmologiques ont pour objet le monde des corps. Or les corps peuvent

1. *Essai sur la philosophie des sciences*, 1838.
2. La classification d'Ampère est excellente dans ses divisions les plus générales ; elle est souvent arbitraire dans le détail, qu'il pousse très loin, puisqu'il va jusqu'à distinguer cent vingt-huit sciences.

être envisagés à deux points de vue : *abstraitement*, c'est-à-dire en détachant par la pensée, du tout dont elles font partie, quelques qualités que l'on considère exclusivement ; — et d'une manière *concrète*, c'est-à-dire en considérant le tout formé par l'union des diverses qualités. Il y a, par suite, deux ordres de sciences de la nature : les **sciences de l'abstrait** et les **sciences du concret**.

Sciences de l'abstrait. — Tous les corps nous apparaissent comme étendus. Or nous pouvons, par des abstractions successives de notre esprit, dépouiller les corps de toutes leurs propriétés sensibles pour n'envisager que cette forme étendue. Dès lors, nous ne voyons plus les corps que comme des parties figurées de l'espace. Déterminer les propriétés de l'étendue, simplement en tant que figurée, est l'objet de la **géométrie**.

De plus, en tant qu'ils sont étendus, les corps nous apparaissent comme susceptibles d'augmentation ou de diminution, c'est-à-dire comme des *grandeurs* ou *quantités*. Nous avons besoin de comparer entre elles plusieurs grandeurs ou quantités de même espèce : cette comparaison se nomme le *calcul* ou la *mesure*. Une grandeur prise comme terme de comparaison entre des grandeurs de même espèce est une *unité;* et le résultat de cette comparaison est un *nombre.* La science des nombres se nomme **arithmétique**. Elle n'est autre chose que l'art de trouver, d'une manière abrégée, le rapport unique ou le nombre qui résulte de la comparaison de plusieurs unités entre elles.

Enfin, il est possible d'exprimer les grandeurs d'une manière simple, courte, universelle, qui permette de découvrir plus aisément les différentes combinaisons qu'on en peut faire. La science ou l'art de calculer les grandeurs en les représentant par les lettres de l'alphabet, et de se servir de ce calcul pour la solution des problèmes, est ce qu'on nomme **algèbre**. Si éloignée qu'elle soit de la considération des propriétés de la matière, l'algèbre est pourtant au fond une science de la nature, parce qu'il n'y a proprement de calcul possible que par les *nombres* qui expriment le résultat d'une *mesure*, et qu'il n'y a de mesure que de l'*étendue*.

Sciences mixtes. — Si maintenant, restituant aux corps les qualités dont l'abstraction les avait dépouillés, nous leur rendons d'abord l'*impénétrabilité* et le *mouvement*, cette nouvelle considération entraîne celle de l'*action* des corps les uns sur les autres, objet de la **mécanique**. — Si nous considérons les corps célestes

comme des masses animées de certaines forces, nous pouvons, par une application de la géométrie et de la mécanique réunies, déterminer leurs distances et leurs mouvements : c'est l'objet de **l'astronomie**. La mécanique et l'astronomie joignent l'observation au calcul ; elles sont moins abstraites que les sciences dont on a parlé plus haut ; elles le sont davantage que celles dont il va être question : on peut les appeler **sciences mixtes**.

Sciences du concret. — Rentrons tout à fait dans le monde des corps. Les corps sont de deux espèces : les corps *non organisés*, et les corps *organisés* ou vivants. Les sciences du concret se partagent donc en sciences de la matière non organisée ou **sciences physiques** : *physique, chimie, géologie, minéralogie;* — et en sciences de la matière organisée ou **sciences naturelles** ou **biologiques** : *anatomie* et *physiologie*[1] *animales, anatomie* et *physiologie végétales, paléontologie.*

Subdivisions des sciences noologiques. — L'homme. et aussi l'animal, en tant que celui-ci est doué de sensibilité, d'instinct et, dans quelque mesure, d'intelligence, sont l'objet des **sciences noologiques** ou **sciences morales**. Or chacun des caractères essentiels de l'humanité donne lieu à un groupe de sciences distinctes.

a) L'homme parle. L'étude des langues est la matière des **sciences philologiques.**

b) L'homme vit en société. Les conditions de la vie sociale sont la matière des **sciences sociales et politiques** : *politique* ou science des rapports entre gouvernants et gouvernés ; *droit* ou science des rapports des citoyens entre eux ; *économie politique* ou science de la richesse; *droit des gens* ou science des rapports internationaux.

c) Les sociétés humaines sont susceptibles de toutes sortes de vicissitudes, de progrès et de décadences. Connaître ces vicissitudes, en chercher les causes et les lois est la tâche des **sciences historiques** : *philosophie de l'histoire, histoire civile et politique*, à laquelle il faut rattacher l'*histoire des religions, des lettres, des sciences et des arts.*

Telles sont les principales sciences dont nul ne conteste la raison d'être et la légitimité.

1. L'anatomie est la science des *formes*, la physiologie est la science des *fonctions*. L'étude du cœur relève de l'anatomie, l'étude de la circulation du sang relève de la physiologie.

§ III

Objets qui restent à connaître : sciences psychologiques. — Quels sont maintenant les objets qui restent en dehors du domaine exploré par ces diverses sciences ?

Demeurons d'abord dans l'homme lui-même. Tous les faits moraux, tous les faits proprement humains sont-ils épuisés ? Non : les changements dans le temps et dans l'espace, les sociétés, les langues sont des faits extérieurs et perceptibles aux sens. Mais, en nous-mêmes, intérieurement, il y a des faits qui, pour être invisibles, n'en sont pas moins réels, puisqu'ils sont précisément les causes des précédents : savoir, des idées, des sentiments, des actes volontaires. Ces faits sont l'objet d'une nouvelle science, la **psychologie**.

De plus, la pensée, la volonté, le sentiment ont pour caractère de tendre toujours à certaines *fins :* la pensée au vrai ; le sentiment et la volonté au bien et au bonheur. Il pourra donc y avoir des sciences qui détermineront la nature de ces fins et donneront à nos facultés des règles pour les atteindre. De là la **logique**, qui donne des règles à l'intelligence pour arriver au *vrai;* la **morale**, qui donne des règles à la volonté et à la sensibilité pour arriver au *bien* et au *bonheur.*

La psychologie, la logique et la morale réunies s'appellent du nom commun de **sciences psychologiques.** La psychologie proprement dite constate ce qui est ; la logique et la morale sont des sciences *directrices ;* elles donnent des règles à notre activité et déterminent ce qui doit être.

Sciences métaphysiques. — Encore une fois, n'y a-t-il plus rien à connaître dans le monde ? — Toutes les sciences dont on a parlé sont des sciences de *faits*, comme la physique, l'histoire, la psychologie ; ou des sciences de *formes*, comme l'anatomie, la minéralogie. Mais si les faits et les formes de tout genre sont épuisés, il reste encore à connaître la nature des *êtres* dans lesquels ces faits se manifestent, ou qui revêtent ces formes : à savoir, la nature de la *matière ;* et la nature de l'être qui pense, qui sent et qui veut, et qu'on appelle l'*âme* ou l'esprit. Qu'est-ce que le corps ? Qu'est-ce que l'âme ? Voilà deux questions nouvelles qui se posent.

Ces questions résolues, il n'y a plus rien à connaître dans l'univers ; mais un nouveau problème surgit : l'univers se suffit-il à lui-

même? Au-dessus de l'univers n'y a-t-il rien? Quelle est la cause première de toutes choses? Troisième question, que n'agite aucune des sciences ci-dessus énumérées.

Ces trois questions : qu'est-ce que le corps? qu'est-ce que l'âme? quelle est la cause première? — questions ardues, à coup sûr, mais qu'on n'a pas le droit de déclarer, sans examen, impossibles à résoudre; et que, plus qu'aucune autre question, nous sommes intéressés à résoudre, — donnent lieu à une nouvelle science, qui se nomme **philosophie première**, ou **métaphysique**, ou **ontologie**.

La métaphysique se divise naturellement en trois parties:

1° Métaphysique de la nature, ou **cosmologie rationnelle** : Qu'est-ce que la matière, le mouvement, la vie, la force, l'espace, le temps? etc.

2° Métaphysique de l'esprit, ou **psychologie rationnelle** (par opposition à la psychologie proprement dite, qui ne s'occupe que des *faits* spirituels, et qu'on nomme **psychologie expérimentale**) : Qu'est-ce que l'âme? Est-elle distincte du corps? Comment est-elle unie au corps? Est-elle immortelle? etc.

3° Métaphysique de l'absolu, ou **théologie rationnelle** : Y a-t-il une cause première? Quelle est-elle? Est-elle dans le monde ou en dehors du monde? Quels sont ses rapports avec le monde?

Object de la philosophie : union nécessaire de la psychologie et de la métaphysique. — Si toutes ces sciences étaient achevées, nous posséderions la science absolue. Il n'y a donc pas d'autre science possible. Maintenant, à laquelle ou auxquelles de toutes ces sciences donnera-t-on le nom de **philosophie**?

En fait, l'histoire de la philosophie nous montre qu'on a toujours entendu par philosophie les sciences psychologiques et métaphysiques réunies. Il n'y a pas de grande école de philosophie qui n'ait eu une psychologie et une métaphysique.

En droit, il est légitime de maintenir l'union de ces deux ordres de sciences. En effet, la psychologie est l'introduction nécessaire et comme la clef des trois parties de la métaphysique; ou, en d'autres termes, c'est toujours en psychologie qu'on trouvera les éléments de solution des questions agitées en métaphysique.

1° La psychologie est nécessaire pour la métaphysique de l'esprit. Car comment parvenir à connaître la nature intime de l'âme, si l'on n'a d'abord étudié les divers phénomènes et les caractères visibles par lesquels cette nature intime se manifeste? Les trois

preuves les plus célèbres de la spiritualité de l'âme se tirent de l'*unité*, de l'*identité* et de la *liberté* du sujet pensant ; or c'est dans la psychologie expérimentale qu'on constate cette unité, cette identité, cette liberté.

2° La psychologie est nécessaire pour la métaphysique de la nature. Car la métaphysique de la nature repose tout entière sur un certain nombre d'idées qui ont un fondement psychologique, et dont l'analyse et la discussion reviennent de droit à la psychologie : ainsi les idées de temps, d'étendue, de mouvement, d'indivisibilité, de cause, de fin, et surtout l'idée de force. (Cf. ch. II, § II.)

3° Enfin la psychologie est nécessaire pour la métaphysique de l'absolu. « C'est la connaissance de nous-mêmes qui doit nous élever à la connaissance de Dieu » (Bossuet). On distingue en effet deux parties principales dans la Théodicée : la première traite de l'existence de Dieu ; la seconde de sa nature et de ses attributs. L'existence de Dieu s'établit d'ordinaire par trois catégories de preuves : *physiques*, *métaphysiques*, *morales*. Or, de ces trois catégories de preuves, les deux dernières empruntent leur point de départ à des idées ou à des sentiments dont on a constaté l'existence et analysé la nature en psychologie (preuves par l'idée d'infini, par les vérités éternelles, par l'idée du devoir, etc.). — S'agit-il des attributs de Dieu ? On distingue d'ordinaire deux sortes d'attributs : *métaphysiques* et *moraux*. Or c'est en nous-mêmes que nous prenons l'idée de tous les attributs moraux. Nous ne faisons qu'attribuer à Dieu, en les élevant à l'infini, les facultés que nous possédons.

On ne peut donc séparer la métaphysique de la psychologie ; et nous nous conformerons tout à la fois à la tradition et à la raison en entendant par philosophie ces deux sciences réunies [1].

Autres définitions de la philosophie : définition d'Aristote. — Rapprochons cette définition de la philosophie de quelques autres définitions célèbres. « La philosophie, disent Aristote (*Métaph.*, I, II), Descartes, Spinoza, est la science des premiers principes. » Cette définition s'accorde avec celle qu'on vient de proposer. On peut l'entendre à la fois en deux sens : la philosophie est la science *des principes de l'être*, c'est-à-dire des *premières causes ;* — et *des principes du connaître*, c'est-à-dire des

1. Nous empruntons cette définition à M. P. Janet. Voy. dans la *Revue des Cours littéraires*, 1864, les leçons très substantielles faites par lui à la Sorbonne sur la science en général, les diverses sciences et la philosophie.

vérités premières La philosophie est tout d'abord la science des **premières causes** : en effet, elle étudie la matière, principe de tous les phénomènes d'ordre physique ; elle étudie l'âme, principe de tous les phénomènes d'ordre moral ; elle étudie Dieu, dernier principe de toutes choses.

La philosophie est aussi la science des **vérités premières**, c'est-à-dire des vérités qui sont les conditions de toutes les opérations de la pensée, les règles de toutes les sciences. L'étude de ces vérités est du ressort de la psychologie et se nomme *théorie de la raison*.

Autre définition d'Aristote : « La philosophie est la science de l'être en tant qu'être » (*Ibid.*, IV, 1). Cette définition, comme d'ailleurs la précédente, s'applique principalement à la métaphysique. Aucune des autres sciences, en effet, ne considère *l'être en général*. Chaque science s'attache à *une espèce d'être* et en considère les attributs. Par exemple : la biologie considère l'être en tant qu'organisé ; la mécanique, l'être en tant que susceptible de mouvement et de repos. Seule la métaphysique, négligeant ces accidents variables et particuliers, considère l'être en tant qu'être et ses propriétés essentielles. Cette définition s'accorde d'ailleurs évidemment avec la précédente, puisque c'est nécessairement dans l'être et ses conditions essentielles qu'il faut chercher les principes de toutes choses.

Définition de Platon. — « La philosophie, dit Platon, est la science des réalités intelligibles, que la raison seule peut atteindre et qui ne tombent pas sous les sens[1] ; » ou, en d'autres termes, la philosophie est la science de l'invisible. En effet, on peut remarquer que les diverses sciences autres que la philosophie se sont partagé l'étude de ce qui se voit. Phénomènes physiques ou chimiques, phénomènes vitaux, événements historiques, langues, sociétés, toutes ces choses sont perceptibles aux sens. Le reste, qui est précisément l'objet de la philosophie, ne peut être saisi par aucun de nos sens, fussent-ils aidés par ces puissants instruments qui en étendent si loin la portée. Les phénomènes spirituels (idées, sentiments, volitions), l'esprit qui en est le sujet, la force, la vie, les premiers éléments de la matière, la Cause première, ne se voient point.

C'est justement pour cette raison qu'on a souvent dit de la philosophie qu'elle ne poursuit que des chimères. Beaucoup de gens

1. *Répub*, VI, sub fin., VII, init.

en effet, même parmi les savants, ne savent voir que par les sens, et n'accordent de crédit qu'aux sens. Mais c'est à ceux-là mêmes que Platon renvoie justement l'objection adressée à la philosophie. En effet, ce sont bien les sciences du sensible qui, en un sens, ne s'occupent que d'apparences, puisqu'il est aujourd'hui démontré que nous ne percevons jamais directement les choses extérieures, mais seulement les sensations provoquées en nous par l'action de ces choses sur nos organes, et que ce sont ces sensations projetées au dehors que nous prenons pour les choses mêmes (ch. XXXII, § 4). La science physique démontre elle-même qu'il n'y a, en dehors de nous, ni son, ni saveur, ni odeur, ni couleur, ni chaleur, mais seulement les causes inconnues de ces diverses représentations. C'est donc bien, même lorsqu'il s'agit du monde corporel, le visible qui n'est qu'apparence et l'invisible qui est réalité. — Et non seulement l'invisible est la réalité, mais il est la substance et la cause de toutes choses. Une pierre se meut : vous voyez le mouvement ; mais la cause de ce mouvement, la force d'où il émane, vous ne la voyez pas. Un être vit : vous voyez les phénomènes vitaux ; vous ne voyez pas le principe de ces phénomènes et de leur accord. Il en est de même pour les événements historiques : migrations de peuples, fondations de villes et d'états, guerres, révolutions, etc. Quelle est la cause de tous ces événements, visibles et perceptibles aux sens? Ce sont toujours des idées, des sentiments, des passions, qui ne se voient pas. De même encore, sur quoi reposent les sociétés humaines? Sur des sentiments de solidarité, de sympathie, sur des idées de devoir et de droit; toutes choses invisibles par leur nature. L'invisible est donc la raison de tout; c'est l'invisible qui mène le monde.

Par conséquent, négliger l'invisible pour le visible, ce serait imiter ces Troyens qui couraient après le fantôme d'Hélène, croyant saisir l'Hélène véritable; ce serait lâcher la proie pour l'ombre. C'est ce que Platon a admirablement exprimé dans sa célèbre allégorie de la Caverne (*République*, liv. VII). Les sciences du sensible sont, comme la science des prisonniers de la caverne, une science d'ombres et d'apparences ; science très utile d'ailleurs, puisque notre constitution nous force à vivre au milieu de ces apparences. La philosophie est la science de l'être.

CHAPITRE II

MÉTHODE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE

ORDRE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE DES DIFFÉRENTES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE

§ I

Nécessité d'une méthode. — Qu'est-ce qu'une méthode? — C'est un ensemble de règles ou un plan que l'esprit s'impose pour se diriger dans la recherche de la vérité.

Ce n'est pas tout, dit Jouffroy, pour élever une science, que les limites de cette science soient tracées et les principales parties déterminées. Jusque-là, l'intelligence sait en quoi consiste sa tâche; elle en a la circonscription et le cadre. Il reste à remplir cette tâche, et pour cela il faut qu'elle connaisse les moyens certains d'y parvenir. Cette découverte est celle de la méthode de cette science. » (Nouv. mél., *de l'Organisation des Sciences phil.*)

Deux méthodes possibles : méthode ontologique, méthode psychologique. — Quelle méthode suivre en philosophie? L'histoire de la philosophie constate que deux méthodes opposées ont été mises en œuvre par les philosophes. La philosophie est la science des premiers principes. Or, de deux choses l'une : ou bien on partira de ces principes mêmes, pour en dégager par le raisonnement toutes les conséquences qu'ils renferment, et descendre par *déduction* jusqu'aux détails des choses et aux phénomènes particuliers de l'univers; ou bien, au contraire, on commencera par l'étude de la réalité, par l'examen des faits; et de ces faits, constatés et analysés, on s'élèvera par voie d'*induction* jusqu'aux lois qui les gouvernent et aux causes qui les expliquent. D'une part, donc, on va des principes et des causes aux conséquences et aux effets; d'autre part, on s'élève des conséquences et des effets aux principes et aux causes.

La première de ces deux méthodes, d'après laquelle on étudie les

choses suivant l'ordre même de leur existence (car les principes et les causes sont par nature antérieurs aux conséquences et aux effets), se nomme, à cause de cela, **méthode ontologique** ; on la nomme aussi **méthode rationnelle**, parce que les principes qui lui servent de point de départ sont empruntés à la raison ; ou encore **méthode à priori**, c'est-à-dire qui ne fait pas suite à l'observation, mais au contraire la devance ou s'en passe absolument ; ou, enfin, **méthode déductive**. — La seconde se nomme **méthode psychologique**, parce qu'elle part de l'étude des faits, et particulièrement des faits psychologiques, ou **méthode expérimentale**, ou **méthode à posteriori**, ou **méthode inductive**.

Spinoza, Wolff, Hegel, etc., ont adopté la première ; les philosophes de l'école écossaise et la plupart des philosophes français ont suivi la seconde.

Valeur comparée de ces méthodes. — Au premier abord, la méthode ontologique peut séduire. Comment procèdent ses partisans, Spinoza et Hegel, par exemple? Ils prennent comme principe une idée : l'un, l'idée de la Substance ; l'autre, une idée plus élevée et plus abstraite encore, l'idée de l'Être absolu et absolument indéterminé. Puis ils analysent, ils développent cette idée ; et, de même que le géomètre, après avoir posé la définition de la sphère, déduit ensuite de cette définition la série des théorèmes concernant les propriétés de la sphère, de même de cette définition posée à priori ces philosophes tirent par voie déductive l'universalité des choses. — Cette science est grandiose, assurément : elle reproduit par la pensée la genèse même du monde ; elle explique les choses en les créant. Il semble que le philosophe nous transporte avec lui à l'origine des choses et que nous assistions avec lui à l'évolution universelle. Il y a de plus une admirable unité dans ces systèmes élevés de la main d'un seul homme et dont toutes les parties viennent se suspendre à un point central.

Critique de la méthode ontologique : elle est hypothétique. — Mais une question se pose : cet édifice si majestueux est-il solide ?

« La nouvelle philosophie allemande, répond M. Cousin, aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite, par tous les degrés de l'existence, jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu. Elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes, moi aussi, je suis convaincu que dans l'ordre

universel, l'homme n'est qu'un résultat, le résumé de tout ce qui précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie. Mais comment sais-je cela? Parce qu'ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé, sous des formes différentes, ces mêmes éléments dans la nature extérieure, et que, d'induction en induction, de raisonnement en raisonnement, il m'a fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait? Ce n'eût pas été une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme, ni la nature; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une *construction*, et chez nous une *hypothèse*. Cette hypothèse, fût-elle une vérité, n'en est pas moins nulle scientifiquement. La première chose sur laquelle je tombe nécessairement en m'essayant à connaître, c'est moi-même. » (*Fragm. de phil. contemporaine*, 1856, p. 59.)

Prétendre s'élever d'emblée au premier principe de toutes choses, n'est-ce pas, suivant un mot de Descartes, vouloir monter au faîte d'un édifice en négligeant l'escalier destiné à cet usage? — Ainsi, un système construit sur cette méthode n'est qu'une vaste hypothèse [1].

Elle impose certaines erreurs. — En outre, l'emploi de cette méthode condamne presque inévitablement le philosophe à certaines erreurs. Par exemple, la conséquence naturelle de la méthode de déduction à priori, c'est l'idéalisme (négation du monde fini) ou le panthéisme. En effet, en partant de l'Être absolu, comment arriver par déduction à la nature et à l'humanité? D'une chose on ne peut tirer que ce qu'elle renferme. Or l'Être absolu ne renferme pas *en soi* des êtres qui seraient en même temps *distincts* de lui-même. On sera donc conduit, soit à nier absolument l'existence de l'homme et de la nature : c'est l'*idéalisme* ou *acosmisme* radical des anciens Éléates; — soit à les absorber en Dieu : c'est le *panthéisme*. C'est ce dernier parti qu'ont pris Spinoza et Hegel.

De même, il est certain que, dans ces systèmes, la liberté ne pourra jamais trouver place. Car cela seul, qui résulte *nécessaire-*

1. Spinoza a bien essayé, il est vrai, après avoir défini la substance, de prouver à priori la réalité d'un être auquel cette définition s'applique, et de faire ainsi de cette définition de *mot*, une définition de *chose*. Mais sa preuve est sans valeur : on ne peut démontrer absolument à priori l'existence d'aucun être. — Il y aurait pourtant une preuve de la vérité du système : c'est que dans toutes ses parties, il fût en parfait accord avec la réalité. Mais cette démonstration du système supposerait une connaissance de la réalité acquise par une autre méthode que celle du système.

ment d'un principe admis en peut être tiré par déduction. Or la liberté est, par définition, une cause capable de produire des actions qui ne résultent pas nécessairement des phénomènes antécédents. Dans les systèmes construits par la méthode déductive, point de solution de continuité ; or toute action libre est dans la nature une solution de continuité. La liberté est donc à priori exclue par l'emploi de cette méthode

§ II

Nécessité de la méthode expérimentale. — Il faudra donc avoir recours à cette méthode moins hardie, mais plus sûre, qui débute par l'observation, qui des faits s'élève aux lois et des conséquences aux principes, qui va du connu à l'inconnu, du facile au difficile, suivant le précepte de Descartes. C'est-à-dire que, des diverses parties de la philosophie (psychologie, logique, morale, métaphysique), c'est la psychologie qu'on doit aborder la première. Autant la méthode précédente présentait de dangers et d'inconvénients, autant celle-ci offrira de sécurité et d'avantages.

Avantages de cette méthode : la psychologie doit précéder la métaphysique. — *a*) Une raison générale de commencer par la psychologie, c'est que, dans tout problème philosophique sur la *nature* même des choses, se trouve impliqué un problème de psychologie ; et celui-ci doit être résolu tout d'abord, car il donne la plupart du temps la solution de celui-là. En effet, comment connaissons-nous les choses quelles qu'elles soient ? Comme nous ne pouvons pas sortir de nous pour passer dans les choses mêmes, il est clair que nous ne connaissons les choses que par les *effets* qu'elles produisent sur nous. Les choses agissant sur notre intelligence, elles produisent en nous des représentations, des idées ; agissant sur notre sensibilité, elles provoquent en nous des sentiments. Il est naturel, il est nécessaire, d'étudier d'abord les effets produits en nous par les choses, avant d'essayer de déterminer la nature des *choses mêmes*. Par exemple, s'agit-il de faire une étude du beau ? Cette étude se divisera en deux parties : la première pourra s'appeler *psychologie du beau ;* on y étudiera les effets produits par le beau sur l'âme humaine, c'est-à-dire les jugements et les sentiments esthétiques. La deuxième partie sera la *métaphysique du beau ;* dans cette partie, en s'appuyant sur la nature, sur les caractères propres des jugements et des sentiments esthétiques, on essayera, en raisonnant de l'effet à la

cause, de déterminer ce que peut être en lui-même l'objet qui produit en nous ces jugements et ces sentiments, c'est-à-dire de déterminer la nature du beau. — S'agit-il du bien, même méthode à suivre : on fera d'abord une *psychologie du bien*, c'est-à-dire on cherchera quelles sont les idées et les sentiments que le bien suscite en nous, en agissant sur nos facultés ; on fera ce qu'on appelle une analyse de la conscience morale. Cette analyse servira ensuite de base à la *métaphysique du bien*, c'est-à-dire à la détermination de la nature du bien lui-même. Elle permettra, par exemple, d'exclure les morales qui confondent le bien avec le plaisir ou l'intérêt, s'il se trouve que le plaisir ni l'intérêt ne peuvent rendre compte des idées et des sentiments de la conscience morale.

b) L'étude de nous-mêmes est nécessaire à la métaphysique, non seulement parce qu'elle nous fait connaître les effets produits en nous par des réalités inaccessibles en elles-mêmes, mais encore parce qu'elle nous fournit les seuls *éléments*, les seuls matériaux avec lesquels nous puissions nous faire une conception de ces réalités. En effet, d'une part, il est admis que les choses qui sont hors de nous demeurent toujours hors de nous, et que nous ne les connaissons que par leurs effets en nous, c'est-à-dire par quelque chose *qui n'est pas elles*. D'autre part, il est certain que notre imagination, si inventive qu'elle soit, ne saurait créer de toutes pièces une idée véritablement originale. Donc, si l'on suppose une fois écartée, comme mensongère, la représentation sensible que nous nous faisons des choses, — elle ne se compose en effet que de nos propres sensations, aliénées, projetées, et groupées en dehors de nous (ch. XXXII, § 3 et 4), — il ne restera que deux partis à prendre : ou bien renoncer à se faire une idée quelconque de ce que les choses *sont*, c'est-à-dire renoncer à toute métaphysique ; — ou bien demander à la psychologie quels sont les caractères essentiels du seul être que nous connaissions, à savoir notre être propre, pour concevoir ensuite, avec les réserves et les modifications nécessaires, tous les êtres sur le type de cet être-là. Forcément, toute conception métaphysique de la nature et de Dieu *sera psychologique* ou *elle ne sera pas*. La nature sera conçue sur le type du moi (c'est-à-dire comme un ensemble de *forces*), moins les attributs du moi qui ne semblent pas devoir lui appartenir : intelligence, liberté, etc. Dieu sera conçu sur le type du moi, moins les imperfections du moi, dont il est exempt. — La psychologie doit donc précéder la métaphysique (Cf. ch. I, § 3).

La psychologie doit précéder la logique et la morale. — Il est naturel aussi que la psychologie précède la logique et la morale. La logique abstraite ou théorique peut, il est vrai, se passer du secours de l'observation ; elle est donc indépendante de la psychologie. Il n'en est pas de même de la logique appliquée : par exemple, la théorie de l'erreur, la recherche des causes et des remèdes de nos erreurs, impliquent une connaissance approfondie des opérations de l'esprit, de l'imagination, des passions, et même de la volonté et de son action sur l'intelligence ; la théorie des méthodes, c'est-à-dire des règles qu'il convient d'imposer à nos diverses facultés intellectuelles, suppose aussi la connaissance de ces facultés.

Quant à la morale, bien qu'elle soit *essentiellement* une science rationnelle, elle saurait encore moins se passer des lumières de la psychologie. *a*) Tout d'abord l'idée même d'une morale suppose l'existence d'un *agent libre :* c'est la psychologie qui agite le problème de la liberté. — *b*) L'idée d'une morale implique l'existence d'une *loi* de la liberté : c'est la psychologie qui, par l'analyse des idées et des sentiments de la conscience morale, fournit les éléments de démonstration de la réalité de cette loi. — *c*) Cette loi, c'est le *bien*, c'est la fin : or le bien, fin de notre activité, ne peut être conçu que comme l'idéal de notre propre nature. Le bien, c'est l'homme idéalisé. Or il faut connaître d'abord l'homme tel qu'il est, pour concevoir ce qu'il doit être, et ce que son essence comporte de perfection. — *d*) Enfin, lorsque la morale nous indique les moyens d'atteindre cette fin, c'est-à-dire nous dicte les *devoirs* par l'accomplissement desquels nous pouvons réaliser le *devoir*, la connaissance détaillée de notre nature est encore indispensable, puisque ce sont nos facultés, nos tendances, nos actions, toutes nos manières d'être et d'agir qu'il s'agit de soumettre à la règle du devoir.

Nécessité de faire appel à la déduction. — Telle est la méthode à suivre. Est-ce à dire que, servilement attaché à l'observation, et à l'induction [1] qui la suit, le philosophe doive s'interdire de recourir jamais aux procédés de la méthode opposée ? La **déduction**, cette méthode si puissante qui engendre des sciences tout entières (par exemple la géométrie), ne sera-t-elle d'aucun usage au philosophe ? Presque d'aucun, si l'on en croyait les fondateurs de l'École écossaise et un certain nombre de philosophes

1. L'observation constate les faits ; l'induction en dégage les lois.

français qui semblent avoir peur du raisonnement. Comme le raisonnement a conduit beaucoup de philosophes aux abîmes, ils se tiennent, par réaction, en défiance contre le raisonnement. Mais l'abus ne doit pas empêcher l'usage. Il faut seulement régler l'usage pour prévenir l'abus. Si le raisonnement n'est pas précédé d'observations et d'analyses, si on l'appuie sur des principes hypothétiques, il est clair que plus on aura de force et de rigueur dans ses raisonnements, plus on courra risque de s'égarer. Rien de plus dangereux que la logique à outrance avec le faux pour point de départ. Le monomane en est la preuve. Mais une fois une vérité découverte, un principe dûment établi, il est parfaitement légitime d'en tirer par déduction toutes les conséquences. On peut même pousser alors le raisonnement aussi loin qu'on voudra ; car, la logique le démontre, toutes les conséquences d'un principe vrai, même les plus extrêmes et dernières conséquences, sont aussi vraies que le principe même qui les engendre. — Voici des cas où la déduction intervient en philosophie. En morale, une fois qu'on a par l'observation et l'induction déterminé la nature du bien, on *déduit* de la définition du bien ainsi obtenue *tous les devoirs particuliers*. En théodicée, l'observation et l'induction déterminent la nature de Dieu. De la nature de Dieu se *déduit* ensuite *sa providence*.

Résumé. — En résumé, c'est surtout à la philosophie qu'il faut appliquer ce que Bacon dit, en ces termes, de la science en général :

« Les philosophes, dit-il, qui se sont mêlés de traiter de la science, se partagent en deux classes : les *empiriques* et les *dogmatiques*. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, pareil à l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre substance, admirables par la délicatesse du travail, mais sans solidité ni usage. L'abeille garde le milieu : elle tire la matière première des fleurs et des jardins, puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable. Et ainsi on peut tout espérer de l'étroite alliance entre l'expérience et la raison, dont le désolant divorce a jusqu'ici tout troublé dans les sciences [1]. »

1. On se trompe quand on dit que la vraie philosophie est une science de faits, si l'on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation ; mais elle n'a d'autres limites que celles de la raison elle-même... La philosophie abdique, elle renonce à sa fin, qui est l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison ; et, d'un autre côté, elle s'égare et égare la raison elle-même, quand elle l'emploie au hasard, au lieu de la mettre au service des faits scrupuleusement observés et classés rigoureusement. » (Cousin, *Frag. de phil contemp.*, 1856, p. 46.)

PSYCHOLOGIE

LIVRE I. — PROBLÈMES GÉNÉRAUX

CHAPITRE III

OBJET DE LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

DISTINCTION DES FAITS PHYSIOLOGIQUES ET DES FAITS PSYCHOLOGIQUES

Objet de la psychologie expérimentale. — La psychologie expérimentale est une science du même genre que les sciences physiques et naturelles, c'est-à-dire une science de *faits*. Pour qu'elle existe, il suffit donc qu'elle ait un ordre de faits à étudier. Mais elle est indépendante de toute recherche métaphysique sur le *principe* même de ces faits. Lors même que les faits spirituels n'auraient d'autre principe que l'organisme et, en particulier, que le cerveau, la psychologie expérimentale devrait encore exister comme science distincte. Seulement, dans ce cas, la psychologie rationnelle devrait être supprimée.

La question qui se pose ici est donc la suivante : Y a-t-il en nous, indépendamment des faits qui sont la matière des sciences reconnues de tout le monde, et en particulier de la physiologie, un ordre de *faits distincts*, pouvant donner lieu à une *science distincte?*

Distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques. — On l'a quelquefois contesté. Plus d'un savant a prétendu absorber la psychologie dans la physiologie. En effet, dit-on, la physiologie est l'étude des *fonctions des organes* : de la circulation, fonction du cœur et des autres vaisseaux sanguins;

de la respiration, fonction des poumons ; de la digestion, fonction de l'estomac, etc. Mais que sont la pensée, le sentiment, la volonté, sinon des *fonctions du cerveau?* La psychologie, ou étude des fonctions du cerveau, n'est donc qu'un chapitre de la physiologie ou étude des fonctions de l'organisme en général.

Cette assimilation entre les faits spirituels ou fonctions de la vie morale, et les faits organiques ou fonctions de la vie physique est inexacte. Car entre ces deux ordres de fonctions ou de faits il existe à plusieurs égards une opposition radicale.

I. Opposition de nature : les uns sont, les autres ne sont pas des mouvements des organes. — Ces fonctions diffèrent d'abord **par leur nature même**. Les fonctions organiques *sont* purement et simplement des *mouvements* de l'organe et d'une matière sur laquelle il agit. La digestion, la circulation, sont complètement connues et définies, dès qu'on connaît les mouvements de l'estomac et de la matière digérée, les mouvements des vaisseaux sanguins et du sang. En dehors de ces mouvements, il ne reste plus rien à connaître (sinon d'autres mouvements des organes voisins, comme les nerfs, etc.), pour avoir la science complète de ces fonctions. — Considérons maintenant la pensée ou le sentiment. Sans doute la pensée a dans le cerveau quelques-unes de ses conditions. Nous dirons, si l'on y tient, *toutes* ses conditions, sauf à retirer plus tard, s'il y a lieu, cette concession. Toujours est-il que la pensée n'est pas une fonction du cerveau, *au même sens* que ce mot fonction avait tout à l'heure. Tout à l'heure *fonction* signifiait *mouvement :* la pensée est-elle un mouvement? Un matérialiste peut bien dire, avec quelque apparence de raison, la pensée est un *effet*, une *résultante* des mouvements cérébraux. Mais il ne peut dire sans absurdité manifeste la pensée *est* un mouvement du cerveau. Soit en effet, un mouvement quel qu'il soit, rectiligne, curviligne, en spirale dextre ou sénestre: qu'est-ce que l'analyse la plus minutieuse peut saisir de commun entre ce mouvement et une pensée si humble, si pauvre qu'elle soit, fût-ce une simple sensation, comme la sensation d'amertume, ou la sensation du bleu? Un mouvement n'est jamais, en somme, que le transport d'un morceau de matière d'un lieu dans un autre : quel rapport de ressemblance y a-t-il entre ce fait et la conscience du bleu? Loin d'être identiques, ces deux faits sont aussi distincts que deux faits peuvent l'être ; et, comme dit M. Taine, « l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini. »

Les uns sont, les autres ne sont pas inhérents aux organes. — Mais si la pensée n'est pas un mouvement, il n'est donc pas vrai qu'elle soit *inhérente* à l'organe cérébral, qu'elle soit cet organe même dans un certain état. — Il n'est pas vrai non plus, par conséquent, qu'une connaissance complète du cerveau en mouvement nous donnerait une connaissance complète de cette prétendue fonction. Loin de là, on peut supposer tous les mouvements du cerveau connus et définis aussi bien que ceux des planètes ou ceux d'une machine peuvent l'être, on n'aura pas encore l'idée, même la plus vague, de la prétendue fonction du cerveau, la pensée. La science absolue de ces mouvements, telle que Dieu lui-même peut la posséder, ne nous ferait pas même soupçonner, si nous ne le savions pas d'ailleurs, par la conscience, le simple fait de l'existence de la pensée. — C'est ainsi que, si l'animal éprouve certaines sensations d'une autre espèce que les nôtres, la science la plus parfaite de ce qui se passe dans son cerveau ne nous fera jamais connaître la nature de ces sensations. C'est ainsi encore que la science la plus parfaite des fonctions de l'appareil de l'ouïe, ou de l'appareil de la vue ne saurait donner au sourd, l'idée du son, à l'aveugle, l'idée de la couleur.

Par conséquent, que l'on dise que les *mouvements du cerveau*, phénomènes antécédents ou concomitants de la pensée, sont une fonction du cerveau, au même titre et dans le même sens que la digestion est une fonction de l'estomac, rien de plus juste. Mais prétendre que la *pensée elle-même*, qui est radicalement distincte de tous ces mouvements, n'est, comme ces mouvements eux-mêmes qu'une fonction du cerveau, au même titre et dans le même sens que la digestion est une fonction de l'estomac, c'est désigner par un même mot deux rapports absolument différents.

Par suite, les uns peuvent se localiser et non pas les autres. — Cette opposition absolue de nature entraîne deux autres différences entre les faits ou fonctions organiques et les faits ou fonctions psychologiques. Les faits organiques étant des mouvements de certaines masses matérielles, occupent dans le corps certaines places que l'on peut assigner. On peut donc les localiser : on localise la circulation du sang, la sécrétion de la bile, etc. — Au contraire, les faits psychologiques, n'étant pas inhérents à la matière même, n'ont aucune étendue ; par suite *ils ne sauraient occuper aucune portion de l'espace :* ils ne sont, à parler rigoureusement, nulle part. — On parle, il est vrai, de la localisation dans l'encéphale des

diverses fonctions psychologiques. Ainsi Broca a localisé la fonction du langage dans la troisième circonvolution frontale de l'hémisphère gauche du cerveau. — Mais dans quel sens faut-il l'entendre? Ce qu'on a localisé, ou qui peut l'être, ce sont les *actions physiologiques* qui sont la *condition* des fonctions spirituelles, mais non ces fonctions spirituelles elles-mêmes. On peut scruter tant qu'on voudra les circonvolutions, on n'y rencontrera jamais la pensée d'un mot. Admettons qu'on y découvre quelque jour les mots imprimés comme ils peuvent l'être sur de la cire : qu'a de commun cette représentation *matérielle* du mot avec la *conscience psychologique* du mot? Le cerveau, d'après quelques savants, serait comme une sorte de magasin de clichés photographiques. Soit: mais, entre ces clichés et la pensée, la différence est tout aussi grande qu'entre les objets extérieurs eux-mêmes et la pensée. Il ne suffit pas que des phénomènes matériels aient lieu sous la boîte crânienne pour devenir pensée. — Donc tout ce qui est condition physique de la pensée et de la conscience peut se localiser; la pensée et la conscience elles-mêmes ne se localiseront jamais [1].

Par suite encore, les uns peuvent se mesurer, non pas les autres. — En outre, les faits physiologiques étant des mouvements de la matière étendue, sont, par suite, en eux-mêmes et directement, **mesurables**, puisque l'étendue est chose qui se mesure. Ils commencent en un point, ils finissent en un autre point, dont la distance au premier peut être assignée. On peut mesurer les mouvements des bras qui gesticulent et des jambes qui marchent; on peut mesurer de même, avec plus ou moins de difficulté, les mouvements de la langue, du cœur, de l'estomac. On conçoit aussi qu'un être qui aurait des organes des sens assez subtils et des instruments assez précis, pourrait mesurer l'amplitude des vibrations cérébrales qui correspondent, par exemple, au sentiment *amour*, ou au sentiment *haine*. — Mais puisque les faits de conscience n'ont aucune étendue, et que l'étendue est la seule chose qui se mesure directement, les faits de conscience **ne peuvent être directement mesurés**. On ne connaît même pas jusqu'à présent le moyen de les mesurer indirectement, par quelque relation constante avec l'étendue, comme on mesure indirectement le poids par le mouvement de la balance, la chaleur par le mouvement de la colonne ther-

1. Une objection pourrait se tirer du fait de la localisation des sensations. On localise une douleur au bout du doigt. On verra plus loin que cette localisation n'est qu'un jeu illusoire de l'imagination (ch. XXXII, § 2).

mométrique, le temps par le mouvement des astres. On a pu essayer, il est vrai, de mesurer leur *durée* et leur *vitesse :* admettons qu'on y ait réussi, bien que les méthodes adoptées soient sujettes à des réserves ; — ce n'est encore que mesurer le *temps* durant lesquels ces faits s'accomplissent et non ces *faits* eux-mêmes [1].

II. Manière différente dont ils sont connus. — Autre différence, conséquence de la première : les faits physiologiques qui sont des mouvements de masses étendues, sont connus **par le moyen des sens.** On étudie les fonctions de notre organisme comme celles des végétaux, avec les sens, aidés de divers instruments. Le toucher constate par le moyen du pouls la circulation du sang. On a pu voir, dans certains cas, grâce à une perforation de l'estomac, la digestion s'opérer dans cet organe. En pratiquant sur des chiens l'opération du trépan et en remplaçant la portion d'os enlevée par un verre de montre, on a pu observer quelques-unes des fonctions du cerveau, etc.

Mais les faits psychologiques n'ayant ni étendue, ni couleur, ni saveur, etc., *échappent à toute perception sensible,* nos sens fussent-ils aidés de tous les instruments qui en étendent la portée. Et peu importerait que, le cerveau étant démesurément agrandi, on pût y circuler comme dans un moulin, ou qu'étant devenu transparent comme du verre, notre regard pût le traverser de part en part. Nous n'y verrions pas plus de phénomènes psychologiques que nous n'en voyons dans un moulin ou dans une sphère de cristal. Et si nous supposons qu'il nous soit donné de sonder ainsi du regard le cerveau d'un homme plongé d'abord dans un sommeil sans rêve et qui tout à coup se mettrait à rêver, nous pourrions constater peut-être, au moment où le rêve surgit, une agitation plus grande des molécules, nous ne saurions rien du rêve lui-même.

Comment donc les faits de cet ordre sont-ils connus? Ils sont connus *directement, immédiatement,* portant en eux-mêmes la conscience qui les révèle à l'être qui en est le sujet.

De là une double conséquence : d'abord nous pouvons observer les phénomènes physiologiques aussi bien ou mieux *chez les autres* que chez nous ; mais jamais personne n'a perçu et ne percevra d'autres phénomènes psychologiques que *les siens* propres.

1. De nos jours, une nouvelle école de psychologues a tenté d'appliquer la mesure aux faits psychologiques eux-mêmes considérés dans leur *quantité.* Nous ne pouvons ici apprécier ces tentatives. Disons seulement que les procédés mis en usage n'approchent pas, même de très loin, de la rigueur de celui qui est seul admis pour la mesure de l'étendue, à savoir, la *superposition.*

En second lieu, les phénomènes physiologiques peuvent être *ignorés*, comme la circulation du sang, qui l'a été pendant tant de siècles, tandis que les phénomènes psychologiques, portant la conscience en eux-mêmes, sont *nécessairement connus* aussitôt qu'ils se produisent. C'est pourquoi la physiologie fait tous les jours des découvertes; la psychologie n'en fait jamais. Elle ne peut que transformer en connaissance scientifique la connaissance plus ou moins vague et confuse que chacun possédait déjà.

III. Opposition de leurs fins. — La fin des fonctions physiologiques, c'est *l'entretien de la vie*, la conservation du corps. Lorsque tout marche régulièrement dans la machine corporelle, le but est atteint. — Les fonctions psychologiques ont sans doute aussi comme première fin, et la plus essentielle, la conservation du corps. Il faut bien que la vue se mette en quête des aliments, que le goût et l'odorat les discernent. Il faut bien que la mémoire nous rappelle les périls courus, et que la prévision nous en garantisse, etc. Le plus grand philosophe du monde doit s'inquiéter d'abord du boire et du manger. Mais qui pourrait soutenir que toutes les fonctions spirituelles, cette raison capable de connaître les lois éternelles des nombres et des figures, et de s'élever jusqu'à l'infini, cette imagination qui peut créer les chefs-d'œuvre de l'art, cette puissance d'aimer qui, éprise d'enthousiasme pour le vrai, le beau et le bien, peut inspirer tous les dévouements et tous les sacrifices, cette volonté enfin qui peut réaliser en nous ce qu'il y a de plus grand au monde, le bien moral, ne doivent se proposer d'autre but que de pourvoir aux nécessités du corps?

L'homme qui se serait oublié à ce point pourrait recevoir des leçons, même des peuplades les plus barbares, même des animaux. Le sauvage misérable, dès qu'il s'est péniblement affranchi de la tyrannie du besoin et qu'il a un moment à lui, se plaît au chant, à la danse, à l'ornementation, à la parure; c'est le premier bégaiement de l'art et le premier essai d'une vie supérieure. Chez les animaux eux-mêmes, du moins chez les animaux supérieurs, certaines fonctions semblent se détacher de la vie purement corporelle. Quelques-uns se montrent sensibles à l'éclat des couleurs, à la douceur des sons. Il en est qui se plaisent à jouer entre eux, et qui exécutent, comme nos enfants, de véritables drames. Or le jeu c'est déjà l'annonce de l'affranchissement et le prélude à la vie libre de l'esprit. « Malheur, a dit Schiller, à l'être qui ne joue pas et que le souci de sa conservation absorbe tout entier ! »

Quelles sont donc les vraies fins des fonctions psychologiques? C'est la *connaissance*, le *bonheur*, la *vertu*, la *beauté;* et même c'est tous ces biens dans leur perfection et leur plénitude, car rien d'imparfait et d'incomplet ne peut nous satisfaire. « L'homme, a dit Pascal, n'est produit que pour l'infinité. » — Qu'y a-t-il donc de commun entre de semblables fins et les fins limitées de la vie physiologique?

C'est surtout quand le terme de cette vie arrive qu'éclate cette différence. Les fonctions physiologiques s'arrêtent; cela nous paraît naturel et légitime. Leur rôle est joué, il n'y a rien en elles qui mérite une durée sans fin. Leur perpétuité aurait quelque chose de ridicule. Conçoit-on un être condamné à poursuivre d'existence en existence et de monde en monde une digestion éternelle? — Au contraire, les fonctions de la vie morale, étant susceptibles d'un progrès sans limites, nous semblent par là même avoir droit à une durée sans limites. Quand la mort survient, l'amour maternel n'a point épuisé ses tendresses, ni l'intelligence du savant ses découvertes, ni la vertu ses dévouements. Cette puissance de renouvellement semble appeler un avenir; et la mort nous paraîtrait sacrilège d'y toucher. — L'opposition entre ces deux ordres de fins est si profonde, qu'il se présente parfois dans la vie des circonstances où les fins morales exigent le *sacrifice* des fins matérielles, et où il faut donner sa vie pour être fidèle au devoir et pour ne pas trahir son âme. On appelle héros ou martyrs ceux qui savent faire ce sacrifice. Le vulgaire sauve sa vie en oubliant les vraies raisons d'être de la vie. C'est justement comme dit le poète : *Propter vitam vivendi perdere causas.*

Conclusion : distinction et rapports de la physiologie et de la psychologie. — Deux ordres de faits aussi distincts doivent être l'objet de **deux sciences distinctes.** La psychologie n'est donc point un chapitre de la physiologie: elle est une science à part et elle restera toujours une science à part; car la réduction à l'unité des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiologiques, ou des procédés pour les connaître, ne sera jamais plus près d'être opérée qu'elle ne l'est actuellement.

Mais la **distinction** *absolue* et *définitive* de ces deux sciences n'implique point leur **indépendance** mutuelle. Quoique distinctes, la chimie et la biologie s'entr'aident souvent; ainsi la psychologie expérimentale et la physiologie sont appelées à se rendre des services réciproques. La liaison des deux espèces de phénomènes, en effet, n'est pas moins certaine que leur distinction. Les deux vies

qui s'écoulent parallèlement en nous semblent communiquer par des canaux secrets qui les font se maintenir toujours au même niveau. C'est souvent dans la vie consciente que le physiologiste trouvera les causes des changements organiques (mouvements de locomotion, mouvements d'expression, certains cas de maladies, etc.).— C'est souvent dans la vie organique que le psychologue trouvera les raisons des phénomènes psychologiques (mémoire et maladie de la mémoire, perceptions des sens, passion, rêve, hallucination, folie, etc.).

Il y a plus : la possibilité d'agir à notre guise sur l'organisme permet, grâce à la liaison de la vie physique et de la vie psychologique, de se procurer à volonté des phénomènes psychologiques dans des conditions autres et plus instructives que les conditions normales, et d'appliquer ainsi à la psychologie la méthode la plus féconde pour la découverte des lois : l'**expérimentation** (Cf. ch. v, § 2).

§ II

Remarque : vraie distinction de la physiologie et de la psychologie. — Entrons un peu plus avant dans le sujet. A vrai dire, la difficulté n'est pas de trouver, comme on vient de le faire, un objet pour la psychologie ; mais bien plutôt de trouver un objet *pour la physiologie* et *pour toutes les sciences physiques*. En effet, puisque aucune réalité externe n'est connue de nous, sinon par le moyen de nos sensations (ch. xxxi et xxxii), il n'y a pas, *pour nous*, à parler rigoureusement, de phénomènes physiques et physiologiques. Il n'y a, il ne peut y avoir *que des phénomènes psychologiques*. Quand l'astronome regarde une étoile dans sa lunette, ce qu'il perçoit ce n'est rien de plus que ses propres sensations ; quand le physiologiste étudie les globules sanguins au microscope, ce qu'il perçoit ce n'est rien de plus que ses propres sensations. Toutes les sciences sont, à ce titre, des fragments de la psychologie, qui est la science universelle.

Quelle est donc la différence entre la psychologie et les sciences physiques ? — La psychologie étudie les phénomènes psychologiques *en eux-mêmes* et *pour eux-mêmes*. D'où il suit d'abord qu'elle doit les étudier *tous*, aussi bien les simples sensations, effets des causes externes, que les opérations de la raison ou de la volonté ; — et, en second lieu, que les lois qu'elle cherche sont bien des *lois psy-*

chologiques (par exemple, cette loi que l'attention donnée à la perception en rend le souvenir plus durable).

La physique, au contraire, considère les phénomènes psychologiques à titre d'**effets** et, par suite, de **signes** du monde extérieur. Et c'est ce monde extérieur qu'elle cherche à connaître *à travers* ces phénomènes et *par le moyen* de ces phénomènes. D'où il suit, en premier lieu, que la physique *néglige* les phénomènes psychologiques qui ne sont pas l'effet direct des causes extérieures (par exemple les opérations du raisonnement), et ne s'attache qu'aux *sensations* comme moyens de son étude ; — et, en second lieu, que les lois qu'elle cherche, bien qu'énoncées en termes de sensations (il n'en peut-être autrement), *ne sont pas des lois psychologiques*, mais bien *des lois physiques traduites en termes psychologiques.*

Vraie nature des lois physiques. — Soit cette loi : l'eau portée à 100 degrés entre en ébullition. Tous les termes de cette loi sont *psychologiques*, car il est impossible de se représenter l'eau, sa température, le phénomène de l'ébullition, autrement que par des sensations ou des images de sensations. Pourtant cette loi n'est point une *loi de phénomènes psychologiques ;* car les phénomènes psychologiques dont elle énonce le rapport ne sont pas, en tant que tels, nécessairement liés. Il n'y a, en effet, au moment où la température de l'eau atteint les 100 degrés, qu'à détourner la tête ou qu'à fermer les yeux, et les phénomènes psychologiques qui sont pour nous l'ébullition, ne se produiront pas. Prise comme loi psychologique, c'est-à-dire comme énonçant un rapport nécessaire entre les phénomènes psychologiques qui y entrent comme termes, cette loi serait donc fausse.

Considérons au contraire cette loi comme la *traduction* ou l'*expression en termes psychologiques d'une loi physique*, il vient : il peut se produire *dans le monde physique* un ensemble de phénomènes externes donnant lieu *en moi* à cet ensemble de sensations que j'appelle : *de l'eau portée à la température de* 100 *degrés ;* or chaque fois que cet ensemble de phénomènes est réalisé, un autre phénomène *externe* a lieu, qui se traduit *en moi* par cet ensemble de sensations que j'appelle : *ébullition de l'eau.* — Cette loi est juste, car lors même que, après avoir eu la sensation de l'eau portée jusqu'à 100 degrés, je détournerais la tête et empêcherais la sensation de l'ébullition d'avoir lieu, le phénomène physique inconnu qui peut donner lieu à l'apparence psychologique de l'ébullition, ne

s'en produirait pas moins; et cette apparence psychologique, si elle n'avait lieu *en réalité*, aurait été du moins *possible*.

Il n'y a pas de loi physique qui ne doive s'entendre de la sorte. On peut dire : les lois physiques énoncent des rapports *constamment possibles* entre des groupes de sensations (s'il y a sensation de tonnerre, la sensation d'éclair était possible; s'il y a sensation de son, la sensation de vibration de l'air était possible pour un témoin qui aurait un toucher ou une vue assez subtils, etc.); et ces rapports constamment possibles ne sont tels, que parce qu'ils sont l'expression en nous de rapports *constamment réels* entre les choses (la sensation d'éclair est toujours *possible* avant la sensation du tonnerre, parce que le phénomène extérieur qui produit en nous l'éclair, est toujours *réel* avant celui qui produit en nous le tonnerre).

Objet des sciences physiques. — Si nous supposons un spectateur universel du monde, voyant tout, entendant tout, auquel rien ne puisse échapper, toutes les lois du monde auront toujours leur expression *réelle*, et non pas seulement possible, dans sa conscience. Or la science physique n'a pas d'autre objet que d'essayer, à force d'observations, d'expériences, en s'aidant de toutes sortes d'instruments qui rendent visible ce qui ne l'était pas, de *construire cette conscience universelle et idéale*. La vue directe de la réalité lui étant interdite, elle essaye de se représenter la *projection de cette réalité dans une conscience indéfiniment agrandie*, au point de devenir adéquate à l'univers.

Telle est la vraie distinction à faire entre la psychologie et toutes les sciences physiques.

CHAPITRE IV

DE LA MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE

Ire PARTIE. — LES SOURCES D'INFORMATION DE LA PSYCHOLOGIE

Procédés de la méthode psychologique. — La psychologie expérimentale est une science de faits. Or, là où il s'agit de connaître des faits, il n'y a pas à raisonner, mais à constater et à voir. Le point de départ de la psychologie, comme le point de départ des sciences physiques, sera donc l'**observation.** L'observation est naturellement suivie de la **classification**, qui réunit ou sépare les faits, suivant les ressemblances et les différences constatées. — En second lieu, les faits connus et classés, il s'agit d'en dégager les lois : la connaissance des lois est obtenue par deux procédés nouveaux, l'**expérimentation** et l'**induction.** Observation, classification, expérimentation, induction, tels sont les quatre procédés essentiels de la méthode psychologique. Occupons-nous d'abord de l'observation, qui est le premier pas de cette méthode.

§ I

Aucun phénomène psychologique n'échappe à la conscience. — Tous les phénomènes psychologiques sont naturellement et nécessairement **accompagnés de conscience.** (Sur les phénomènes prétendus inconscients, voy. ch. VI.)

De là plusieurs conséquences fort avantageuses pour la connaissance des phénomènes psychologiques. Tout d'abord, dans le monde physique, il peut se produire, il se produit sans cesse une multitude innombrable de phénomènes qui restent *ignorés :* nous sommes aveugles et sourds pour bien des choses. Même dans notre propre corps, quantité de phénomènes nous échappent. Nous ne savons rien, saurons-nous jamais grand chose de la mécanique cérébrale? A qui n'a pas fait de physiologie, son propre corps est presque

aussi inconnu que celui d'un insecte ou d'un mollusque. Au contraire, un phénomène psychologique quel qu'il soit, portant en lui-même comme une lumière qui l'éclaire, est toujours connu, par cela même qu'il est, de l'être tout au moins, en qui il se produit. Point de *terra incognita* dans la mappemonde psychologique.

Ils sont connus immédiatement et sans erreur possible. — De plus, les phénomènes physiques sont connus très *indirectement*, par l'intermédiaire des sens, et souvent d'agents extérieurs de diverses nature : air, éther, etc. Or, chaque fois que l'objet est, par hypothèse, distinct de la connaissance qu'on en a, un doute peut s'élever : l'objet est-il en lui-même tel qu'il est connu? Est-ce que la connaissance qu'on en a n'est pas *relative* au point de vue et à la nature même du sujet qui connaît? Est-ce que l'image de l'objet n'est pas altérée par les divers milieux interposés entre l'objet et le sujet (bâton plongé dans l'eau qui semble brisé)? Les appareils mêmes des sens, qui transmettent l'impression de l'objet, ne sont-ils pas comme des prismes trompeurs qui altèrent l'apparence de l'objet? — Et, de fait, non seulement ce doute est possible, mais la science elle-même, par ses théories de la couleur, du son, etc., nous apprend qu'il est bien fondé, et qu'il n'y a dans la nature rien de semblable à ces couleurs, à ces sons, etc., que nous croyons percevoir. La science ramène tous ces phénomènes à des mouvements. — Bien plus, le mouvement lui-même étant un phénomène perçu comme les autres, n'est peut-être, comme les autres, qu'une apparence, que le signe ou le symbole d'une réalité inconnue. — D'éminents penseurs sont même allés plus loin, et ont nié absolument qu'il existât quelque chose d'externe en dehors de nos représentations. C'est aller trop loin, sans doute ; pourtant on doit reconnaître qu'il est assez malaisé de prouver l'existence du monde extérieur.

Mais, si les phénomènes psychologiques et la conscience qu'on en a ne sont qu'une seule et même chose, indécomposable même par une abstraction de l'esprit ; si l'on peut, à juste titre, dire de ces phénomènes ce que Berkeley disait, à tort, du monde extérieur, que « *leur être c'est d'être perçu,* » *esse est percipi*, alors les questions de tout à l'heure sont hors de saison. Il n'y a plus lieu de chercher si la connaissance est l'image exacte de l'objet : objet et connaissance ne faisant qu'un, il y a adéquation parfaite entre la connaissance et l'objet. Dieu lui-même ne saurait avoir des phénomènes psychologiques une connaissance plus vraie que cette conscience

spontanée, par laquelle ils sont et se révèlent tout à la fois. On voit donc combien Descartes avait, en ce sens, raison de dire que le monde de l'âme est plus aisé à connaître que le monde des corps.

La science physique est relative, la science psychologique est absolue. — Dans la connaissance des corps, tout est apparence; la science physique elle-même se meut dans ce monde d'apparences et n'en sort pas. Elle ne fait que *systématiser* les apparences sensibles. Il faut qu'une métaphysique plus ou moins hardie et aventureuse intervienne pour écarter ce voile d'apparences interposé entre les choses et nous, et nous faire jeter un regard sur le monde des vraies réalités. Dans le monde de l'âme, au contraire, tout est, *en soi, tel qu'il est connu* par la conscience. Il y a donc, puisque la conscience appartient à tous les hommes, comme une **psychologie universelle**, très rudimentaire sans doute, mais vraie du moins, **d'une vérité absolue**. L'humble connaissance que l'homme le plus vulgaire, qui ne réfléchit pas, a de lui-même est, en ce sens, hors de pair avec la connaissance qu'un Laplace a du ciel. Car le ciel de Laplace n'est encore qu'un *ciel apparent*, mais la connaissance que l'homme le plus vulgaire a de soi est l'appréhension immédiate du *réel*. Il y a plus de réalité absolue dans le simple sentiment qu'un homme, qu'un animal même, a de sa douleur quand on le frappe, que dans toutes les théories de la physique; car, par delà ces théories, on peut se demander ce que sont les choses. Mais c'est une absurdité de se demander si, par delà la douleur dont on a conscience, il n'y a pas une autre douleur différente de celle-là.

Si donc on définit, comme on le fait quelquefois, la métaphysique : la connaissance des choses telles qu'elles sont, des choses en soi, de l'absolument réel, il est faux d'ajouter, comme c'est l'habitude, que toute métaphysique est impossible, ou du moins conjecturale et incertaine. Il est au contraire une métaphysique d'une certitude incontestable : c'est justement cette *simple conscience* du phénomène psychologique actuel, conscience dont les sceptiques les plus déterminés, comme Pyrrhon [1] ou David Hume, n'ont jamais douté, et par où la connaissance humaine, à son point de départ, prend pied dans la *réalité absolue*.

1. Pyrrhon ne reconnaissait comme certain que le phénomène, ou l'apparence, c'est-à-dire le fait actuel de conscience.

§ II

Origine des difficultés et des erreurs en psychologie.

I. Confusion possible entre la conscience et les associations d'idées et inférences. — Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, comment se fait-il que la psychologie, au lieu d'être une science depuis longtemps achevée, soit, autant qu'aucune autre, embarrassée de doutes et d'erreurs? — Il y a à cela plusieurs raisons.

La première est la difficulté de distinguer de la conscience ce qui n'est pas elle : à savoir les associations d'idées et les inférences de tous genres qui se soudent aux données de la conscience, au point de paraître souvent ne faire qu'un avec ces données. « A peine la conscience a-t-elle parlé, que son témoignage, dit Stuart Mill, est comme enseveli sous une montagne de notions acquises. » Par exemple, quand nous avons conscience d'une sensation, nous la localisons immédiatement; c'est-à-dire que nous la rapportons à une certaine partie de notre corps. La sensation et la localisation nous paraissent des données également immédiates de la conscience, et, comme telles, également certaines. Or, en réalité, la sensation seule est une donnée immédiate de la conscience; la localisation est une association d'idées acquise par l'habitude (ch. XXXII, § 2). Et, si la sensation est absolument *certaine*, la localisation est, comme on le verra, absolument *illusoire*.— De même, il nous semble que nous avons conscience de voir immédiatement, en dehors de nous, des objets colorés, figurés, solides, etc. Or, dans cette croyance, en apparence si simple et si immédiate, la théorie de la perception externe a démêlé quantité d'inductions et d'associations de tout genre greffées sur le fait primitif de conscience.— Cela nous explique qu'on fasse sans cesse appel à la conscience pour justifier des erreurs et des préjugés. Certes, la conscience est infaillible: mais que de choses on lui fait dire qu'elle ne dit pas en effet! L'*analyse psychologique* la plus attentive permet seule de discerner ce qui appartient de ce qui n'appartient pas à la conscience. Nous tournons donc ici dans une sorte de cercle vicieux : les données de la conscience pourraient fournir à la psychologie une base d'une solidité incomparable; mais, pour savoir quelles sont au juste les données de la conscience, il faudrait, en quelque sorte, avoir fait la psychologie.

II. Insuffisance de la conscience simple; nécessité de la réflexion. — De plus, si la simple conscience, en supposant que nous sachions discerner son témoignage parmi tant d'autres où il est confondu, peut nous donner une connaissance *naturelle*, exacte et certaine, des faits de conscience, elle ne saurait nous en donner une connaissance *scientifique*, c'est-à-dire distincte, précise, analytique. Or c'est une semblable connaissance que se propose la psychologie.

Pour acquérir cette connaissance, il ne suffit plus, si l'on peut dire, de *voir*, il faut *regarder*. Il ne suffit plus d'*être averti* par la conscience de ce qui se passe en soi, il faut *s'observer* par la conscience. C'est ce qu'on nomme la **réflexion** ; or avec la réflexion surgissent de nouvelles difficultés.

La réflexion cause perturbatrice. — Tout à l'heure, il n'y avait en nous qu'*un phénomène* unique : la douleur, par exemple, qui enferme en soi la conscience de la douleur. Ici il y a *deux phénomènes* en présence : le phénomène à observer et l'acte d'observation. Le phénomène dont on veut faire la science se trouve donc compliqué d'un phénomène nouveau ; et, comme il est impossible que ces deux phénomènes ne réagissent pas l'un sur l'autre, le phénomène à observer pourra être altéré, dénaturé. L'acte d'observation sera, pour les phénomènes à observer, une **cause perturbatrice.**

Bien plus, il peut arriver que les phénomènes dont on veut se rendre compte soient suspendus, anéantis par l'effort même que l'on fait pour les saisir. Comment, par exemple, observer avec attention les actes qui exigent eux-mêmes de l'attention, comme un raisonnement un peu compliqué. Il faudrait avoir deux attentions disponibles : l'une pour l'objet du raisonnement, l'autre pour le raisonnement lui-même. Mais l'attention est indivisible. Si donc elle se porte sur le raisonnement, elle fait défaut à l'objet. Par suite, le raisonnement s'arrête court et il n'y a plus rien à observer. Même difficulté, s'il s'agit, au contraire, de phénomènes qui excluent l'attention, comme les passions. Comment associer l'emportement de la colère au calme de l'observation ? Comment être à la fois l'*auteur* du drame et le *spectateur* qui le contemple ? Ainsi échappent à l'observation tous les états de conscience aigus et toutes les maladies de l'âme, c'est-à-dire justement les cas les mieux caractérisés, où nous trouverions le plus à nous instruire.

Moyen d'y remédier : recours au souvenir. — Cette

difficulté n'est pas, il est vrai, insurmontable. Le psychologue observera les faits, non pas *au moment même* où ils se produisent, mais *après* qu'ils se sont produits. Il y a, en effet, en nous un pouvoir qui nous permet d'évoquer les états de conscience passés, c'est la *mémoire*. Or, tandis que l'attention, portée sur les états présents, tend à faire évanouir ces états, c'est au contraire l'attention qui, fouillant dans la mémoire, retrouve et ranime les vestiges des états passés. C'est grâce à l'attention, qui les maintient le temps nécessaire sous le regard de l'esprit, que leurs formes effacées se dessinent avec précision, que leurs détails oblitérés se restaurent l'un après l'autre, qu'ils renaissent enfin dans leur intégrité. Si donc la vie psychologique *actuelle* est en **raison inverse** de l'attention qui, en voulant s'y appliquer, en arrête le cours, la remémoration de la vie *passée* est en **raison directe** de l'attention qui la retire de l'oubli. C'est donc surtout par l'étude attentive de ses états passés que le psychologue peut acquérir une connaissance scientifique de lui-même.

Causes d'erreur qui subsistent. — Malheureusement, avec ce procédé indirect, la possibilité de l'erreur s'introduit de nouveau en psychologie. Dès qu'il s'agit en effet, non plus de conscience directe, mais de réflexion appliquée soit au présent, soit au passé, cette unité absolue d'existence entre la connaissance et son objet, qui se trouvait réalisée dans la conscience directe, a cessé d'être; et avec elle cesse la certitude absolue qui résultait de cette unité. Dès lors, en effet, il y a une distinction entre l'*objet* et les diverses *opérations* de l'esprit (analyse, énumération des parties, recherche de leurs rapports, synthèse, comparaison), au moyen desquelles on cherche à faire la science de cet objet. On procède alors comme s'il s'agissait d'un objet externe, d'une plante ou d'un minéral. Et, comme s'il s'agissait d'un objet externe, l'erreur peut se glisser dans chacune de ces opérations.— En outre, si, comme c'est le cas le plus ordinaire, la réflexion s'applique à des états passés, un intermédiaire se place entre nous et ces états passés qu'il s'agit de connaître : à savoir, le souvenir actuel de ces états. Or le souvenir est sujet à bien des confusions et des défaillances. Voilà donc, de ce chef encore, la psychologie exposée à l'incertitude et à l'erreur, aussi bien que les sciences du monde extérieur.

Tels sont les avantages, telles sont les lacunes ou les difficultés de ces deux moyens d'information sur les phénomènes psychologiques :

la *conscience directe* et la *conscience réfléchie*. Ces deux moyens d'information sont-ils les seuls ?

§ III

Nécessité de recourir à d'autres moyens d'information. — Si c'est couper court à la psychologie que de répudier, comme le voulaient Broussais et A. Comte, l'observation par la conscience, c'est porter un grand préjudice à la psychologie que de répudier tout autre moyen d'information. Aucun psychologue n'est allé jusque-là ; mais beaucoup n'ont fait appel que rarement, par exception, et, pour ainsi dire, comme pis-aller, à l'expérience extérieure. Il est nécessaire au contraire d'y puiser sans cesse et de toutes mains, car une psychologie réduite aux seules informations de la conscience est une psychologie forcément étroite et incomplète.

I. Sans l'observation externe, pas de contrôle. — En renonçant à l'expérience externe, on se privera d'abord d'un moyen de vérification et de *contrôle*. Jamais le vrai savant ne croit avoir rassemblé trop de preuves en faveur des vérités qu'il a découvertes. Il multiplie les expériences, il s'ingénie à en varier les conditions. Ce qu'il a trouvé par la voie des mathématiques, il le vérifie par l'expérience ; ou réciproquement. Pourquoi le psychologue agirait-il autrement ? Pourquoi ne serait-il pas curieux de savoir si ce qu'il a découvert dans le monde de l'âme par la conscience, est ou n'est pas confirmé par l'observation des autres hommes, observation qu'il peut faire par l'étude de l'histoire, des langues, etc.

II. La science manquera de généralité, ou pèchera par excès ou défaut. — En outre, la conscience est absolument individuelle ; la conscience de chacun lui apprend ce qui se passe en lui-même, non ce qui se passe chez autrui. Rien au monde d'aussi bien clos que les consciences : elles n'ont pas, disait Leibniz, de fenêtres par où l'on puisse voir du dehors dans leur for intérieur. Ainsi ma conscience ne me parle que de moi-même : or il n'y a pas de science de l'individu. Par le moyen de la conscience, je puis bien écrire mes *mémoires*, faire mes *confessions* comme saint Augustin ou J.-J. Rousseau, mais non pas constituer une science universelle. — Voudrai-je, par hasard, ériger en loi générale ce que j'aurai trouvé en moi-même ? Alors cette prétendue science pourra pécher par deux endroits : *par excès* ou *par défaut*.

Par excès : car qui m'assure que ce qui est en moi se trouve également chez tous les hommes ? Il y a dans chaque individu des traits qui lui sont propres. Réduit à la connaissance de moi-même, comment pourrais-je distinguer ces traits qui me sont propres de ceux qui appartiennent à l'humanité ? Par exemple, je trouve en moi certaines idées qu'on appelle *idées premières :* l'idée de l'infini, l'idée du bien, du beau, etc. Ces idées sont-elles l'apanage de la race à laquelle j'appartiens, le fruit de l'éducation que j'ai reçue, de la religion dans laquelle j'ai été élevé, etc. ? Ou sont-elles un attribut de l'espèce humaine tout entière ? Il est de la plus haute importance de le savoir; car de la réponse à ces questions résulteront les plus graves conséquences en psychologie, en morale, en métaphysique. Or, si je m'en tiens à l'observation par la conscience, je n'en puis rien savoir.

D'autre part, au contraire, la science ainsi faite pourra pécher **par défaut** : car, de même qu'il peut y avoir chez moi, à certains égards, *plus* que chez les autres hommes, il peut y avoir aussi, à d'autres égards, *plus* chez les autres hommes, que chez moi. En effet, de même que le milieu social où je vis, l'éducation que j'ai reçue, etc., peuvent avoir suscité en moi des idées, des sentiments, des facultés nouvelles, il se peut faire, inversement, que les mêmes causes aient laissé des idées, des sentiments, des facultés se perdre en moi et s'oblitérer. La domesticité fait perdre aux animaux certains instincts et leur en donne d'autres : le chien sauvage hurle, le chien domestique aboie ; le cheval doit l'allure du trot à l'éducation. — D'autres causes agissent de même : les castors actuels, pourchassés sans relâche, ont perdu le secret de cette savante architecture qui faisait l'admiration des naturalistes et des voyageurs ; ils ne savent plus que se terrer le long des fleuves ou sur le bord des lacs. Il est donc certain que l'action prolongée de certaines causes pourra faire subir à la nature humaine de profondes modifications, soit par addition, soit par suppression.

En deux mots, la psychologie, fondée sur l'observation individuelle seule, ne serait *scientifique* qu'à condition qu'il fût établi que la nature humaine est partout la même, dans tous les temps et dans tous les lieux. Or, à coup sûr, il y a tout au moins entre les hommes des différences de degré : différences parfois si considérables, qu'elles équivalent à des différences de nature. Mais la nature humaine est-elle au moins partout identique dans son essence? Comment l'affirmer, si l'on n'a observé les autres hommes? C'est là précisément un

des problèmes les plus graves que la psychologie soit appelée à résoudre ; et ce problème ne peut être résolu que par des observations multipliées qui nous permettent d'établir des comparaisons entre les hommes de tous les temps et de tous les lieux. On ne saurait donc fonder la psychologie sur l'affirmation à priori de cette identité.

La psychologie sera purement descriptive. — Autre inconvénient : quand sommes-nous capables de nous étudier nous-mêmes par la conscience ? A un âge relativement avancé, quand notre nature est déjà formée et fixée. Par suite, si nous nous en tenons à l'observation interne, que saurons-nous de la formation de notre nature? On ne sait comment une chose s'est faite qu'en la prenant à ses origines, et en la suivant dans ses évolutions, jusqu'à son plein achèvement. Une psychologie fondée tout entière sur la conscience sera une psychologie simplement énumérative et *descriptive;* elle ne sera point une psychologie *explicative,* faisant connaître l'origine et la formation de nos manières d'être, de nos facultés. D'où il suit, puisque la science a précisément pour but essentiel l'explication, qu'une psychologie qui n'aurait d'autre source d'information que la conscience serait à peine une psychologie scientifique.

Elle multipliera les principes premiers.— De là résulte en même temps cette autre conséquence fâcheuse : celui qui considère notre nature seulement quand elle est faite, achevée, quand toutes nos facultés, nos idées, nos sentiments sont constitués en nous, et qui ne voit pas comment et de quels éléments toutes ces choses se sont peu à peu formées, celui-là sera porté à faire de toutes ces facultés, de toutes ces idées, de tous ces sentiments, autant d'éléments premiers, indépendants et irréductibles, de notre nature. — Celui, au contraire, qui prend les choses à leur commencement, peut saisir comment toute cette diversité, qui est à la fin en nous, résulte du développement et de la combinaison d'un petit nombre de principes élémentaires. C'est ainsi que le vulgaire s'imagine que les corps en nombre infini qu'il voit répandus sur la terre, sont autant de substances distinctes ; tandis que le chimiste, qui remonte à la formation des corps, nous apprend que ces corps, en apparence si différents, ne sont pourtant que le résultat des combinaisons diverses d'un tout petit nombre de corps simples.

Ainsi, s'en tenir à l'observation par la conscience, c'est vouloir n'étudier la nature humaine qu'au terme de sa formation et de son

développement; c'est, par conséquent, se mettre hors d'état d'abord d'en comprendre la *genèse*, et ensuite d'en saisir l'*unité*.

Recours à l'observation extérieure : psychologie comparée. — Pour toutes ces raisons, le psychologue ne doit pas s'enfermer dans l'observation interne. Il ne doit pas toujours s'isoler, clore ses portes et ses fenêtres, et, dans une réflexion profonde, se contempler lui-même. Il doit aussi ouvrir portes et fenêtres, regarder au dehors, faire appel à l'observation extérieure autant qu'il est possible, sous toutes les formes et par tous les moyens: commerce avec les autres hommes, observation de leurs actes et de leurs paroles, etc. — Mais ce n'est pas assez : que le psychologue, s'il le peut, fasse comme Descartes, ou comme ces anciens philosophes de la Grèce, « roulant çà et là dans le monde », étudiant les idées, les mœurs, les institutions. — C'est encore trop peu: les livres de toute sorte, l'histoire civile et politique, les lois, les religions, les mythologies, les traditions de tout genre, voilà des mines inépuisables de renseignements sur l'âme humaine de tous les temps et de tous les lieux. Qu'il étudie l'âme telle qu'elle se révèle, par exemple, dans l'Iliade et dans l'Odyssée, dans les livres de Moïse, dans les lois de Manou, dans les ouvrages de Confucius, dans le Zend-Avesta de Zoroastre, dans les papyrus et les inscriptions de l'antique Égypte, etc.! Qu'il parcoure toutes les civilisations ! — Qu'il remonte même au delà de la civilisation et recueille tous les renseignements que pourra lui donner l'anthropologie sur l'homme des âges préhistoriques ! Qu'il recueille aussi les rapports des explorateurs sur ces peuplades sauvages qui représentent l'humanité primitive, ou peut-être l'humanité déchue ! Pour être bien préparé à la psychologie, il faudrait, en quelque sorte, avoir fait son tour du monde; et non seulement le tour du monde, mais le tour de l'histoire et de la civilisation.

Ce n'est même pas assez d'étudier l'homme de toutes les races et de toutes les civilisations. L'homme n'est pas le seul être de la création en qui se produisent des phénomènes spirituels : il s'en produit aussi chez les animaux. L'étude de l'*animal* doit avoir sa place en psychologie. L'animal est d'abord assez intéressant par lui-même ; et, de plus, la connaissance de l'animal aide à la connaissance de l'homme. Quelques-unes de nos facultés existent, chez l'animal, en quelque sorte à l'état naissant. D'autres, comme l'instinct, sont bien plus développées chez l'animal que chez l'homme. Dans les deux cas, l'étude de l'animal éclaire l'étude de l'homme.

« S'il n'existait pas d'animaux, a dit Buffon, la nature de l'homme serait bien plus incompréhensible. »

Pour tout dire en un mot, il faut instituer une **psychologie comparée**, qui, embrassant sans exception, sans exclusion, toutes les formes et tous les aspects de la nature spirituelle, rendra à la science de l'esprit les mêmes services que l'anatomie et la physiologie comparées rendent aux sciences de la vie. — Et ce ne sera même pas assez d'y faire entrer tous les faits psychologiques *dans quelque être* qu'ils se produisent; mais il faut y faire entrer tous les faits psychologiques *dans quelques conditions* qu'ils se produisent, régulières ou anormales. E. Geoffroy Saint-Hilaire a créé une science des monstres, qu'on appelle la *tératologie*. Une **tératologie psychologique** n'est pas moins nécessaire. Rien n'est plus instructif pour l'intelligence des phénomènes ordinaires que l'étude des *déviations* de ces mêmes phénomènes. On a dit justement qu'un homme privé d'un sens est un sujet d'expérience tout préparé par la nature, et auquel peut s'appliquer un des procédés les plus rigoureux de la méthode : la **méthode de différence** (voy. la *Logique*). La psychologie des sensations visuelles se fait en grande partie par l'observation de ceux qui sont ou ont été privés de la vue. Pareillement, les études sur les amnésies, les perversions de l'idée du moi, la folie, l'idiotisme, l'hallucination, le somnambulisme, etc., peuvent livrer au psychologue le secret de l'âme humaine dans son état normal.

Avantages qui en résultent. — C'est par le concours de tous ces moyens d'information qu'on remédiera aux défauts, signalés plus haut, de l'observation intérieure. — 1° Le témoignage de la conscience sera **contrôlé**. Par exemple, la conscience nous découvre en nous, comme un élément essentiel de notre nature, certains sentiments de religiosité et de moralité. Or l'ethnologie constate des sentiments analogues chez tous les peuples, à tous les degrés de civilisation[1]. Et l'anthropologie préhistorique trouve dans les tombeaux des races disparues des indices certains de croyances analogues[2]. Quoi de plus fort que la concordance de tous ces témoignages? — 2° On n'aura plus seulement la psychologie d'un individu de race blanche, adulte, civilisé, etc., mais la psychologie de

1. Ce qui a permis à un savant naturaliste, M. de Quatrefages, de définir l'homme : *un animal moral et religieux*.

2. Voy. dans la *Revue anthropologique*, 1877, le curieux mémoire de Broca sur les amulettes intracrâniennes.

l'espèce humaine. — 3° Enfin, l'observation des enfants, des animaux, des peuples plus ou moins arriérés montrera ce qu'est la nature spirituelle à ses **origines** et aux divers stades de son **développement**; comment elle parvient, par des progrès successifs, à l'état de perfection relative qu'elle a atteint chez les peuples civilisés, et de quels principes vraiment primitifs résultent la diversité et la complexité d'effets qui se remarquent en elle à la fin. Qui considère seulement le langage d'un Grec du siècle de Périclès, ou d'un Français du siècle de Louis XIV, a peine à admettre qu'un instrument si parfait ne soit pas un don divin ou la révélation d'un instinct naturel. Mais qui considère les balbutiements de l'enfant, le langage rudimentaire et sans cesse modifié des peuples sauvages, puis les progrès des diverses langues à travers les siècles, sera tout disposé à admettre que les langues que nous parlons aujourd'hui sont des créations humaines, n'exigeant pour être expliquées d'autres facultés premières que ces facultés, reconnues de tous, qui engendrent aussi l'industrie, la science et l'art.

L'observation externe présuppose l'observation interne. — Mais quelle que soit l'importance de l'observation extérieure, n'allons pas jusqu'à dire que seule elle est utile et féconde. Ce serait un paralogisme, car l'observation extérieure ne nous dirait rien sans les révélations préalables de la conscience. Si je ne savais d'abord par la conscience ce que c'est que *pensée, sentiment, volonté,* votre parole, vos actions ne m'offriraient aucun sens; ce ne serait pour moi qu'un vain bruit ou des mouvements de machine : je serais un aveugle à qui vous parleriez des couleurs. L'histoire resterait pareillement pour moi lettre morte. Les animaux m'apparaîtraient comme de purs automates. Par l'observation extérieure, nous n'atteignons que les *manifestations* de l'intérieur et non pas l'intérieur lui-même. L'observation extérieure ne nous montre en somme que des *phénomènes physiques* qu'il faut *traduire* en *langue psychologique;* comment le pourrait-on si on n'avait appris d'ailleurs cette langue? Donc, ôtez la conscience, tout perd sa signification; et loin que la science des faits spirituels puisse être faite, on ignorera l'existence même de ces faits dans l'univers. — L'observation interne et l'observation externe *inséparablement unies*, tel est donc le double fondement d'une psychologie vraiment scientifique.

Nouvelles causes d'erreur naissant de l'observation externe. — Mais, si la psychologie doit puiser à tant de sources et se renseigner en tant d'endroits divers, si elle doit faire concourir

à sa fin propre toutes les sciences qui ont l'homme pour objet, il en résulte que sa tâche est plus complexe et plus ardue que celle d'aucune de ces sciences. Il en résulte aussi que les diverses causes d'erreur auxquelles ces sciences sont exposées peuvent toutes avoir leur contre-coup en psychologie. Et, de plus, comme les renseignements fournis par les autres sciences doivent être interprétés par le psychologue, à ces causes, pour lui s'en ajoute une autre : à savoir, la *difficulté de l'interprétation*.

Conclusion. — Que l'on ajoute ces difficultés et ces causes d'erreur à celles qui ont été signalées plus haut, au sujet de la conscience directe et de la conscience réfléchie, et l'on s'expliquera pourquoi la psychologie, bien que renfermant, grâce à l'appréhension immédiate de la réalité interne par la conscience, un fonds de vérité absolue qui la met hors de pair avec toutes les sciences, est encore si loin d'une connaissance précise, rigoureuse, détaillée, analytique de cette réalité.

CHAPITRE V

DE LA MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE (SUITE)

IIe PARTIE. — DE L'EXPÉRIMENTATION ET DE L'INDUCTION EN PSYCHOLOGIE

Outre la nature des phénomènes, la psychologie cherche à connaître leurs lois. — La psychologie expérimentale a une double tâche à remplir : 1° constater la nature des phénomènes psychologiques, leurs éléments, leurs caractères spécifiques ; en un mot, leurs **formes** ; — 2° déterminer les **lois** de succession de ces mêmes phénomènes. Quand même, grâce aux moyens d'information ci-dessus indiqués, la psychologie aurait achevé la première partie de cette tâche, elle ne serait encore qu'une *histoire naturelle* de l'âme ; ce n'est que par la connaissance des lois qu'elle devient proprement une *science naturelle.* La science, en général, se reconnaît à ce signe qu'elle permet de *prévoir* et de *produire.* La psychologie aussi doit se proposer cette fin. Elle doit nous mettre à même de prévoir la conduite des autres hommes et au besoin de la modifier. Or il n'y a que la connaissance des lois, c'est-à-dire des rapports constants de succession entre les phénomènes, qui puisse permettre de prévoir et de produire ces phénomènes.

Difficulté de la découverte des lois. — Comment la science en général parvient-elle à dégager des phénomènes les lois qui en règlent la production ?

L'erreur à laquelle on est constamment exposé dans la recherche des lois de la nature, c'est de *prendre pour cause ce qui n'est pas cause ;* c'est le sophisme *non causa pro causa; post hoc ergo propter hoc.* En effet, le phénomène dont on cherche la cause a été précédé dans le temps, non seulement du phénomène qui est sa vraie cause, mais d'une infinité d'autres phénomènes simultanés à cette cause, souvent plus apparents, et qui, par suite, peuvent être pris pour la vraie cause. Le problème est donc celui-ci : *parmi tous les*

antécédents d'un phénomène donné, découvrir sa vraie cause, autrement dit : *parmi une multitude de rapports de simple succession découvrir un rapport de causalité*.

Méthode employée : élimination des antécédents qui ne sont pas cause. — Or la cause n'a point un caractère extérieur et perceptible qui la décèle ; les rapports de causalité n'ont *pour la perception* rien qui les distingue des rapports de simple succession. Cela étant, pour distinguer la cause des antécédents accidentels, il n'y a qu'un moyen : c'est de chercher lesquels de ces antécédents peuvent être donnés sans que le phénomène dont il s'agit soit donné ; ou, inversement, lesquels de ces antécédents peuvent ne pas être donnés, alors que le phénomène en question est donné.

Par là, en effet, il est prouvé qu'il n'y a pas de *liaison nécessaire* entre de tels antécédents et le phénomène en question. De la sorte, tous les antécédents à l'égard desquels on aura ainsi constaté l'indépendance possible du phénomène en question, pourront être successivement exclus. L'antécédent qui restera seul après toutes ces exclusions sera la cause cherchée. — Ainsi toute découverte de cause se fait *par voie d'exclusion* des antécédents qui ne sont pas cause ; et l'exclusion des antécédents qui ne sont pas cause se fait par la constatation de cas qui présentent, soit ces antécédents sans le phénomène dont on cherche la cause, soit, inversement, le phénomène dont on cherche la cause sans ces antécédents.

Cette méthode suppose l'expérimentation. — Or la simple **observation** des phénomènes de la nature, dans les conditions où ils se produisent spontanément, nous offre bien rarement les moyens d'appliquer une méthode si compliquée. La nature ne fait pas pour nous ce travail d'analyse. Presque toujours nous sommes forcés de recourir à l'**expérimentation**, c'est-à-dire de nous procurer nous-mêmes des cas instructifs, soit en produisant les uns après les autres les phénomènes qui pourraient être cause, pour voir si le phénomène dont on cherche la cause se produira ou non ; soit, au contraire, en supprimant les uns après les autres ces mêmes phénomènes, pour voir si le phénomène dont on cherche la cause sera ou ne sera pas supprimé.

Une fois que, grâce aux éliminations successives rendues possibles par des expériences de cette sorte, un rapport de causalité a été démontré, l'**induction** intervient qui, fondée sur ce principe rationnel que *la nature obéit à des lois* et procède toujours du même

antécédent au même conséquent, **généralise** ce rapport de causalité et l'érige en **loi** universelle.

Application de cette méthode à la psychologie. — Telle est, en bref, la méthode en usage dans les sciences de la nature. — Que faut-il attendre en psychologie de l'emploi de cette même méthode?

Insuffisance de l'observation, vu la complexité des phénomènes. — La simple **observation**, tout d'abord, sera, plus souvent encore que dans les sciences de la nature, impropre à nous faire découvrir les rapports de causalité. Ce qui, dans ces sciences mêmes, rend cette découverte si difficile, c'est que la nature procède toujours par *groupes de phénomènes* entremêlés et confondus, et non point par phénomènes singuliers. Elle réalise ensemble une *multitude* d'antécédents que suivent une *multitude* de conséquents; et ces antécédents, comme ces conséquents, sont ordinairement *amalgamés* entre eux, de telle sorte qu'il est presque toujours impossible à la simple observation de discerner les rapports de causalité qui les unissent *chacun à chacun*. Or, dans le domaine des faits psychologiques, les antécédents et les conséquents sont encore bien plus complexes et leur confusion bien plus inextricable.

Considérons d'abord les antécédents. Ils peuvent être cherchés soit au dehors, soit parmi les faits de conscience eux-mêmes. Les *circonstances extérieures*, tout d'abord, d'où dépendent les phénomènes psychologiques, sont infinies en nombre, infinies en complexité. Une pierre n'est remuée que par un choc. Mais l'être conscient possède dans les organes des sens des appareils capables de *recueillir* des impressions de tout genre et venues de tous les points de l'univers: les mille bruits de la mer ou d'une grande ville, les rayons partis de tous les mondes épars dans le firmament, etc. De plus, ces impressions transmises au cerveau y rencontrent en état d'équilibre instable une accumulation prodigieuse de forces condensées que le plus léger mouvement peut mettre en liberté, à peu près comme il arrive quand un rayon de soleil tombe sur certains mélanges explosibles. Voilà pourquoi le rayon venu d'une étoile, le bruit d'une feuille qui tombe, un simple mot entendu peuvent éveiller dans une âme tout un monde de pensées et de sentiments. Comment noter au passage tant d'influences diverses et leur contre-coup dans le cerveau? Que dire, s'il s'agit d'antécédents du genre de ceux qu'on appelle l'hérédité, l'éducation, le milieu social ou physique, le tempéra-

ment, etc.? Qui démêlera les causes sans nombre engagées dans ces causes générales d'où dépendent la plupart de nos manières d'être et d'agir?

Considérons les *phénomènes psychologiques* eux-mêmes, qu'il s'agisse d'antécédents ou de conséquents, de phénomènes-causes ou de phénomènes-effets : la condensation des éléments composants y défie le regard le plus pénétrant. Dans une délibération, par exemple, que de pensées et de sentiments divers s'entre-croisent dans la conscience, et comme chacun d'eux est à chaque instant modifié, accru ou diminué dans son intensité par l'action et les réactions de tous les autres! Et dans chacune de ces pensées et de ces sentiments, que de pensées et de sentiments élémentaires! S'il s'agit, par exemple, de l'amour de la patrie ou de l'amour paternel, qui dira le nombre d'impressions plus simples d'où résultent ces sentiments? Les savants parlent de légions innombrables d'infusoires qui peuplent une goutte d'eau. Le moindre fait de conscience n'est peut-être pas moins complexe. Comment l'analyser, sans microscope ni réactif, avec une attention chancelante pour seul instrument? Imaginons un profane sachant à peine la gamme, qui, entendant une harmonie compliquée, essayerait d'en résoudre les accords : c'est le cas du psychologue. Il sait la gamme, c'est-à-dire qu'il connaît les *espèces* des faits intérieurs. Il n'est guère plus avancé quand l'orchestre joue. Si telle est la complexité des phénomènes psychologiques et de leurs causes, et si, pour poser une loi, il faut avoir défait ce réseau, et dégagé le lien qui rattache tel antécédent défini à tel conséquent défini, on comprend aisément pourquoi le simple observateur demeure ici à peu près impuissant.

§ II

Nécessité de l'expérimentation. Sa difficulté. — L'ex**périmentation** qui analyse serait donc plus nécessaire encore au psychologue qu'au physicien. Mais l'expérimentation est-elle possible en psychologie? Il ne le semble pas tout d'abord. Les phénomènes spirituels ne sont pas, en effet, accessibles et maniables comme un gaz ou un liquide. On ne peut se les procurer à volonté, comme de l'électricité ou de la vapeur; on ne peut les dissocier non plus comme on dissocie les nerfs des muscles, par dissection. En psychologie, l'analyse *réelle* est impraticable, il faut se contenter d'une analyse *idéale*. En mécanique, le savant, dans l'étude si complexe des

mouvements des corps, sous l'action des forces qui leur sont appliquées, ramène d'abord les corps à un état de simplicité idéale, en faisant abstraction de leurs dimensions, et en les supposant réduits à de simples points matériels. C'est une analyse de ce genre que Condillac, avec un sens très juste des difficultés de la science et des nécessités de la méthode, essayait dans son hypothèse célèbre de la *statue animée*, personnage fictif qu'il dépouille d'abord de toutes ses facultés et de tous ses sens, pour les lui restituer ensuite l'un après l'autre, et observer quelle conséquence entraîne la restitution de chacun d'eux. Mais ce n'est, par malheur, qu'une expérimentation idéale.

Expériences vagues et générales. — Pourtant l'expérience *réelle* n'est pas absolument interdite au psychologue. On peut, en effet, agir *indirectement* sur l'âme humaine pour y susciter des phénomènes; et cela de plusieurs façons. Quand nous donnons des conseils à quelqu'un, nous tâchons d'agir sur son âme et de la modifier dans un sens déterminé. N'est-ce pas aussi une sorte d'expérimentation sur le collectif, qui est faite par le *politique*, lorsqu'il essaye tel ou tel mode de gouvernement, tel ou tel mode d'élection, lorsqu'il augmente ou diminue la dose licite de liberté? De même le *législateur* fait des expériences pour le psychologue, lorsqu'il éprouve tel ou tel mode de répression, d'intimidation, de correction. La *pédagogie* en général n'offre-t-elle pas un champ immense à des expérimentations de toute nature (importance et dangers de l'émulation; utilité des leçons de choses; faut-il procéder de l'abstrait au concret ou inversement, etc.)? L'éducation si étrange que Stuart Mill reçut de son père[1], dans laquelle l'imagination et le sentiment furent systématiquement négligés et comprimés, est une expérience faite sur un sujet d'élite, très curieuse et très instructive par ses résultats.

Expériences précises. — Des expérimentations plus *précises* sont possibles aussi. En effet, bien des espèces de phénomènes psychologiques dépendent directement de phénomènes physiologiques avec lesquels ils forment des *couples* indissolubles. Donc, en agissant *sur le corps*, dans des conditions définies, pour y provoquer des phénomènes physiologiques déterminés, nous suscitons dans l'âme par contre-coup des phénomènes psychologiques déterminés. En opérant un aveugle atteint de cataracte congéniale, on lui donne

1. Stuart Mill, *Autobiographie*.

tout à coup les sensations visuelles : ce qui permet de reconnaître quelle est la nature de ces sensations, avant qu'elles se soient agglutinées, par association, avec des sensations d'origine différente (ch. XXXII, § 3). — En faisant varier les conditions ordinaires des sensations visuelles, on parvient à découvrir quels sont les indices particuliers à l'aide desquels la vue apprécie la distance et le relief qu'elle ne peut saisir directement. — Des expériences récentes faites surtout en Allemagne, et qui ont eu un grand retentissement, semblent avoir démontré que la sensation croît, en général, moins vite que l'excitation extérieure qui la provoque. Dix bougies n'éclairent pas dix fois autant qu'une bougie. Cent choristes ne font pas dix fois autant d'effet que dix choristes. — Les amputés, en continuant à situer leurs sensations dans le membre qu'ils n'ont plus, fournissent la preuve que la localisation des sensations est une simple association d'idées et une illusion[1]. — Les expériences célèbres de M. Flourens ont montré que si on enlève à un animal le cerveau tout entier, sans toucher à la moelle allongée, on lui ôte toute son intelligence, tous ses instincts, mais non ses sensations : d'où M. Flourens conclut que la sensation n'est pas l'intelligence. — Dans la question du sommeil, l'expérimentation peut être employée[2] ; elle peut l'être dans la détermination des causes de la folie, de l'hallucination, etc.

Bornes de l'expérimentation. — Mais, malgré tout, les ressources de l'expérimentation sont infiniment loin de répondre au besoin qu'on en aurait. En effet, tout d'abord les expériences du genre de celles dont on vient de parler ne peuvent s'étendre à *tous les phénomènes psychologiques*. Pour avoir prise sur ces phénomènes, il faut avoir prise *sur les causes* qui les produisent, et pour cela il faut que ces causes soient *physiques*. Or, dans l'étude des phénomènes psychologiques qu'on appelle purement *internes*, comme le jugement, le raisonnement, les opérations de la volonté, la cause et l'effet sont également internes. — Dans le cas de souvenir, d'association des idées, d'imagination, la cause est peut-être physique, mais elle est tout entière dans le cerveau, et, partant, aussi inaccessible que si elle était psychologique. Donc, selon les propres paroles d'un des adeptes les plus fervents de cette nouvelle psychologie qui veut se fonder tout entière sur l'expérience, et qu'on nomme psycho-physique, « en ce qui concerne tous ces phénomènes

1. Voy (ch. XXXII, § 2) l'expérience célèbre rapportée par Maine de Biran.
2. Voy. Maury, *le Sommeil et les Rêves*.

toute recherche expérimentale est nécessairement éliminée[1]. »

Manque de précision dans les résultats. — Supposons maintenant que l'expérimentation puisse s'étendre à l'ordre entier des phénomènes psychologiques, et permette d'isoler ces phénomènes les uns des autres, comme on isole les gaz qui composent l'air. Le psychologue serait encore loin de posséder une science semblable à celle que peut acquérir le chimiste ou le physicien, et qui lui assurât les mêmes avantages. Ce qui fait la valeur scientifique de la chimie, c'est l'analyse *quantitative* des substances ; ce qui fait la valeur scientifique de la physique, c'est qu'on peut y fixer par des *nombres* les rapports des antécédents et des conséquents. Or les phénomènes psychologiques *ne sont pas mesurables.* Car quelle serait la portion de haine ou de colère, par exemple, qu'on prendrait pour *unité ?* Et cette unité, ce mètre psychologique, où le chercher, comment le retrouver, fixe et identique à lui-même, quand il en serait besoin[2] ? — Et quel serait aussi le degré d'intensité des influences extérieures qu'on prendrait pour unité? Car il nous faudrait des mesures pour tous les termes qui entreraient dans le rapport. Il faudrait pouvoir dire, par exemple : telle circonstance ayant produit telle quantité de colère, telle autre circonstance en produira telle autre quantité. Or, s'il s'agit d'influences extérieures, telles qu'un courant électrique qu'on fait agir sur les membres, ou qu'un rayon de lumière qu'on dirige sur la rétine, on peut mesurer cette influence. Mais qui mesurera jamais les influences si diverses et si complexes auxquelles un homme est soumis, de toute part, à tous les instants de sa vie ? C'est pourquoi toutes les lois que découvre la psychologie, n'étant pas susceptibles d'expressions numériques, restent toujours *vagues* et *générales.*

§ III

Dans quelle mesure peut-on généraliser ces résultats par l'induction ? — En admettant enfin que l'expérimentation ait triomphé de toutes ces difficultés, et soit parvenue à dégager, entre des antécédents définis et des conséquents définis, des rapports assez précis pour pouvoir se traduire en nombres, l'induction peut-elle, avec le même droit que dans les sciences physiques, *universaliser* ces rapports constatés pour en faire des *lois ?* — Oui,

1. Ribot, *la Psychologie allemande contemporaine*, p. XX.
2. Là est la grosse difficulté que la psycho-physique ne parvient pas à lever.

si l'on se place au *point de vue abstrait et théorique;* car, dans le monde moral, comme dans le monde physique, les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. — Non, si l'on se place *au point de vue pratique*, si, en d'autres termes, il s'agit d'appliquer la loi découverte aux cas particuliers. La raison en est que nous ne pouvons ici, ce qui est la condition de toute induction pratique, savoir si, dans les cas nouveaux qui se présentent, *toutes choses d'ailleurs sont restées les mêmes*. Par exemple, quand on aurait calculé la dose exacte d'aversion qui fait naître la passion de la vengeance, on ne serait jamais sûr que cette cause étant donnée dans un cas particulier produira l'effet attendu, car d'autres sentiments pourraient, à ce moment, se trouver dans l'âme pour la combattre et la neutraliser. Il faudrait connaître, pour ainsi dire, en quel terrain le germe va tomber, pour savoir s'il y rencontrera des éléments favorables ou contraires à son développement. Mais qui peut connaître quel sera à un moment donné tout le contenu d'une âme humaine? — Ainsi, même si l'on réussissait à poser la *loi idéale* de succession de certains phénomènes psychologiques, faute de savoir *en quel milieu* viendront éclore ces phénomènes, on ne parviendrait jamais, comme dans les sciences de la nature, à prévoir avec certitude. Le résultat serait *scientifique*, et jamais *pratique*[1].

Nouvelle difficulté résultant de la liberté. — Il faut enfin ajouter que, si la *liberté* existe, cette cause serait, à elle seule, un obstacle absolu à l'application, aux cas particuliers, des lois que l'expérimentation aurait découvertes. Car la liberté est un agent capable, à lui seul, d'empêcher les effets de toutes les autres causes. Son intervention possible, n'étant elle-même déterminée par aucune loi, rendrait donc toute prévision précaire et hypothétique.

Conclusion. — Tels sont les résultats que l'on peut attendre de la méthode psychologique. D'un côté donc, la psychologie l'emporte sur toutes les sciences de la nature : car elle est **science de réalités**, tandis que les sciences de la nature ne sont que **sciences d'apparences**.— Mais, d'un autre côté, elle demeure bien au-dessous de ces sciences; car, soit qu'il s'agisse des **formes** des phénomènes, soit qu'il s'agisse des **lois** des phénomènes, elle n'arrive jamais à égaler la précision de leurs résultats.

1. A moins d'opérer, comme en politique, en économie politique, sur de grandes *masses* et sur des *moyennes;* parce que, dans un grand nombre d'épreuves, l'action des causes accidentelles et variables tend à s'effacer, tandis que l'action de toute cause régulière et constante est mise en relief.

CHAPITRE VI

DE LA FORME COMMUNE A TOUS LES FAITS PSYCHOLOGIQUES: LA CONSCIENCE

1re PARTIE. — RAPPORTS DE LA CONSCIENCE ET DES PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES

Les faits psychologiques ont pour caractère commun ou *forme* commune la conscience ; c'est pourquoi on appelle souvent ces faits *faits de conscience.*

Avant d'étudier les caractères spéciaux qui distinguent les différentes espèces de ces faits (faits sensitifs, faits intellectuels, etc.), il est naturel d'étudier le caractère commun qui les réunit dans un même genre.

Deux théories sur la nature de la conscience. — Qu'est-ce que la conscience ? A quel titre est-elle attachée aux phénomènes psychologiques ? Deux opinions à ce sujet : 1° pour les uns, la conscience est *de l'essence même* des phénomènes psychologiques. Elle est à ces phénomènes ce que la lumière est aux couleurs, c'est-à-dire ce sans quoi ils ne sont point, et ne sauraient se concevoir. En termes plus métaphysiques, la conscience est la *forme commune* de toutes les facultés de l'âme (Aristote, Cousin, Stuart Mill, Fr. Bouillier, etc.). 2° Pour les autres, la conscience est, par rapport aux phénomènes psychologiques, un *accident*, un *surcroît*, un *épiphénomène* (phénomène additionnel). Elle est à ces phénomènes ce qu'est la lumière aux objets qu'elle éclaire, c'est-à-dire quelque chose sans quoi ils peuvent être et être conçus. En langage métaphysique, la conscience est une *faculté distincte* et séparée, qui a pour fonction de percevoir les actes accomplis par les autres facultés ; c'est l'œil ouvert sur le monde intérieur, c'est le témoin qui, du rivage, contemple, comme un fleuve qui coule devant lui, la succession des phénomènes psychologiques (Reid, Dugald Stewart, Royer-Collard, Jouffroy, Garnier, etc.).

Méthode à suivre. — Quelle méthode suivre pour résoudre la question? — La distinction de deux choses est prouvée lorsqu'on peut constater ou du moins concevoir soit la *séparation*, soit seulement l'*indépendance des variations* de ces deux choses.

Appliquons cette règle au cas présent [1].

§ I

Tout d'abord la séparation des faits psychologiques et de la conscience est-elle jamais réalisée *en fait*, ou peut-on du moins la concevoir comme *possible?* Cette question se subdivise elle-même en deux : 1° les faits psychologiques sont-ils jamais donnés ou peuvent-ils être conçus à part de la conscience? 2° la conscience est-elle jamais donnée ou peut-elle être conçue autrement qu'engagée dans les faits psychologiques?

Y a-t-il des faits psychologiques séparés de la conscience ou inconscients? — A la première de ces deux questions, de nombreux psychologues répondent : oui, les faits psychologiques sont souvent donnés à part de la conscience, car il y a des **phénomènes psychologiques inconscients.** — Les phénomènes psychologiques inconscients jouent un grand rôle dans la philosophie contemporaine. C'est tout un monde que Leibniz aurait découvert et qui s'ouvre aux explorateurs. Reste à savoir si ce nouveau monde ne serait pas simplement quelque Atlantide imaginaire. Il faut tout d'abord, pour que la discussion ne prenne pas le change, bien s'entendre sur le sens que l'on donne ici au mot *inconscient*.

Sens divers du mot inconscient. — *A*. On peut appliquer le mot *inconscient* au *substratum* des phénomènes psychologiques, à l'âme substance, aux puissances ou facultés de cette âme qui engendrent les phénomènes psychologiques. Ainsi, d'après Maine de Biran, le moi, qui a conscience de lui-même comme cause active, n'a nulle conscience de sa propre substance. Nombre de psychologues admettent que, des trois facultés attribuées à l'âme, l'intelligence, la sensibilité, la volonté, cette dernière seule est consciente d'elle-même; les autres sont, d'après eux, inaccessibles à la conscience, et ne se révèlent à la conscience que par leurs actes ou leurs modifications. — Il n'y a rien à dire contre cet emploi du mot

1. C'est celle que suit M. Bouillier dans son étude sur *la Conscience en psychologie et en morale.*

inconscient ; car il n'y a rien d'absurde à supposer qu'il y ait un certain fond de notre être qui, différant essentiellement des faits de conscience qui le manifestent, demeure et doit toujours demeurer étranger à toute conscience.

B. Pour certains psychologues, les faits dits *inconscients* ne sont tels que *relativement à nous.* En eux-mêmes, ils sont conscients tout autant que ceux que nous appelons nos faits de conscience. Seulement ils ont pour siège des *consciences distinctes de la nôtre*, attachées aux divers centres nerveux de notre organisme[1]. — Une fois cette acception du mot inconscient expliquée, on peut l'admettre, et la théorie que ce mot résume n'a rien d'absurde à priori. Beaucoup de psychologues, Leibniz entre autres, ont admis l'existence, dans notre organisme, de consciences multiples qui collaborent avec la conscience centrale et supérieure qui est le moi.

C. On entend très souvent par *faits inconscients* des faits de *moindre conscience*, des *perceptions sourdes*, obscures, trop faibles pour être remarquées au passage, trop faibles aussi pour laisser une trace appréciable dans la mémoire. C'est très probablement en ce sens que l'entendait Leibniz, comme aussi Kant et Maine de Biran. — Or, en ce sens, la réalité de l'inconscient est incontestable. Les faits psychologiques sont susceptibles d'une infinité de degrés; et comme eux et avec eux, la conscience peut décroître indéfiniment, sans cesser d'être. Il y a des atomes de conscience dans le monde de l'âme, comme des atomes d'étendue dans le monde des corps. — Non seulement la *réalité* de ces phénomènes est certaine, mais leur *importance* ne saurait être exagérée. « C'est souvent, dit Leibniz, dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison des grands phénomènes de la nature consiste souvent dans les mouvements insensibles[2]. »

D. Toutes ces manières d'entendre l'inconscient étant mises hors de cause, reste celle-ci : les faits psychologiques qui sont ordinairement accompagnés de conscience, à savoir : les faits de pensée, de sentiment, de volonté, peuvent aussi, tout *en restant essentiellement les mêmes*, se produire en nous sans être accompagnés d'aucune conscience, ni grande ni petite, ni nôtre ni étrangère. Ainsi

1. Voy. Colsenet, *la Vie inconsciente de l'Esprit.*
2. Le rôle des petites perceptions se trouvera suffisamment indiqué dans les pages qui suivent, car les effets que l'on attribue aux perceptions inconscientes doivent s'attribuer soit à des causes organiques, soit aux petites perceptions.

l'entendent Hamilton, MM. Murphy, Taine, Lotze, Wundt et bien d'autres. — Schopenhauer admettait comme principe du monde une *Volonté inconsciente.* A cette Volonté inconsciente, M. de Hartmann[1] associe, pour l'éclairer apparemment, une *Idée* qui n'est pas moins inconsciente. « C'est cette Volonté inconsciente et cette Idée inconsciente, dit-il (p. 4), réunies en un seul principe, que je désigne par le nom de l'Inconscient. » Pour tous ces philosophes, il s'agit de faits de même nature que ceux qui sont donnés en nous à titre de faits de conscience, et qu'ils supposent pouvoir exister, soit en nous, soit hors de nous, indépendamment de toute espèce de conscience. — C'est cette théorie qu'il importe d'examiner.

En sa faveur, on fait valoir des arguments à priori ou rationnels, et à posteriori, c'est-à-dire fondés sur l'observation. Nous croyons que ces arguments ou ne prouvent rien, — ou prouvent le contraire de ce qu'on veut prouver[2]. Voyons d'abord les arguments à priori.

§ II

Arguments à priori : I. Toute partie d'une cause produit une partie de l'effet de cette cause. — Le plus ordinairement employé peut se formuler ainsi : *Si une cause produit un certain phénomène psychologique, tout fragment de cette même cause doit produire un fragment* de ce même effet. J'entends le bruit de la mer, disait Leibniz, et je ne remarque point le bruit de chaque vague ; pourtant il faut bien que le bruit de chacune soit entendu, puisque c'est l'ensemble de tous ces bruits qui forme le bruit de la mer (éd. Erd., p. 197, col. 1).

Soit, dit M. Taine, une roue à deux mille dents qui fait une révolution en une seconde, chaque dent donnant au passage un choc sur une latte. Si on lui ôte toutes ses dents, sauf deux contiguës, les deux chocs qui n'occuperont que 1/1000e de seconde, forment un son déterminé et appréciable. Si on enlève encore une dent, le son produit ne tombe plus sous la conscience ; pourtant *ce son doit exister*, car la sensation consciente produite par les deux chocs doit se composer des sensations élémentaires produites par chacun d'eux (*De l'Int.*, 1re éd., t. I, p. 208). — De même, une sensation optique

1. Auteur 'un ouvrage sur *la Philosophie de l'Inconscient.*
2. Voy. *Revue des Deux Mondes*, octobre et novembre 1883, les belles études de M. Fouillée sur *la Conscience* et *l'Inconscience*. Nous les avons connues trop tard pour pouvoir en profiter.

consciente qui dure une seconde doit se composer d'environ 451 billions de sensations inconscientes (*ibid.*, p. 237), attendu qu'à l'endroit du spectre solaire où les vibrations de l'éther, cause de ces sensations, se succèdent le plus lentement, savoir à l'extrême rouge, il y en a 451 billions par seconde. — Hamilton raisonne de même. Tout *minimum visible* se compose de parties encore plus petites qui séparément sont nulles pour la conscience, mais n'en ont pas moins produit en nous une modification bien réelle. « Quand nous regardons de loin une forêt [1], peut-être ne voyons-nous pas de feuilles et même pas d'arbres séparément; mais le vert d'une forêt se compose du vert des feuilles; c'est-à-dire que l'impression totale dont nous avons conscience se compose d'une infinité de petites impressions dont nous n'avons pas conscience. » Il allègue aussi l'exemple du bruit de la mer. — Que faut-il penser de cet argument?

Critique de cet argument. — En premier lieu, la conclusion tirée du principe posé *contredit* doublement ce principe même; en second lieu, ce principe est *faux*.

I. — La conclusion contredit doublement le principe posé. *A*. Car accordons un instant le principe qui sert de base au raisonnement: savoir, que toute portion d'une cause doit produire une portion de l'effet même produit par cette cause; il s'ensuivra que, si l'effet total est *un fait de conscience*, l'effet partiel doit être aussi *un fait de conscience*. La diminution de l'effet doit, en vertu du principe, aller de pair avec la diminution de la cause; mais, en vertu du même principe, il est impossible que la diminution de la cause entraîne un *changement de nature* de l'effet [2]. L'application du principe conduit donc à admettre une dégradation infinie des faits de conscience, mais interdit d'admettre des phénomènes inconscients. C'est ainsi, très certainement, que l'entendait Leibniz. Mais comme ces faits de basse conscience exigés par le raisonnement échappaient à toutes les prises, on s'est laissé aller, depuis Leibniz, à admettre l'absolue inconscience de ces faits. C'est une faute de logique. — Ce n'est pas la seule.

B. Le principe est encore violé, en un autre sens, dans la conclusion. En effet, suivant ces psychologues, qu'est-ce qui produit la conscience? Une certaine intensité *du phénomène psychologique*

1. Cité par Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, tr. fr., p. 326.
2. On verra tout à l'heure que, en fait, une diminution *quantitative* de la cause entraîne souvent un changement *qualitatif* de l'effet. Cela prouve que le principe dont nous cherchons en ce moment la conséquence légitime est faux.

(par exemple un certain *quantum* de douleur). Mais puisque tout fragment d'une cause produit un fragment de son effet, un phénomène psychologique d'une intensité aussi petite qu'on voudra (une fraction quelconque de ce *quantum* de douleur) doit produire *un degré proportionné de conscience.* Si le principe vaut pour le rapport de l'excitation externe au phénomène psychologique, il doit valoir aussi pour le rapport de ce phénomène psychologique interne à la conscience dont il est, pour ainsi dire, l'excitation. Accepter la première conséquence et nier la seconde, c'est tout à la fois affirmer et nier le même principe.

II. — Mais la critique la plus grave qu'il y ait à faire, c'est que le principe même, qui sert de fondement à tous ces raisonnements, ne peut être admis. Une chose est certaine : c'est que, toute cause produisant un effet, un fragment d'une cause quelconque doit produire aussi *quelque effet,* car il n'y a ni effet sans cause, ni cause, grande ou petite, sans effet. Mais il ne s'ensuit pas que tout fragment de cause puisse produire *tel effet* particulier et déterminé ; et il se peut fort bien, au contraire, qu'un certain *quantum* de cause, *susceptible, en soi, de diminution* et de division, soit nécessaire pour produire un *minimum indivisible* d'un effet d'un certain ordre. Les faits le prouvent : perpétuellement dans la nature on voit se dépenser *dix unités* de la cause pour produire *une unité* de l'effet ; et une cause moindre ne pas produire la moindre fraction de cet effet. Un grain de poussière tombant sur une bascule ne produit pas *la moindre oscillation.* Un choc trop léger sur une matière explosible ne détermine *aucun commencement* d'explosion. De même, une excitation externe trop faible, comme le bruit d'une seule vague, peut être annulée par des causes adverses, avant même d'avoir agi sur l'organisme, ou bien ébranler seulement la périphérie des organes, sans atteindre les centres nerveux. De la sorte, *un certain effet,* sans doute, est toujours produit ; mais non un *effet psychologique.* — On répondrait de même à cet argument de Kant :

« Tout ce que découvre l'œil, armé du télescope ou du microscope, est déjà visible à l'œil nu, car ces moyens optiques ne produisent pas plus de rayons lumineux. » (Kant, *Anthropologie*, trad. Tissot, p. 24.)

Sans doute, mais ils les concentrent ; et cette concentration leur donne seule peut-être la force suffisante pour ébranler la rétine ou le centre nerveux.

« Une certaine énergie de l'excitation cérébrale, dit justement M. de

Hartmann lui-même, est nécessaire pour provoquer l'âme à une réaction. Que deviendraient nos pauvres âmes si elles devaient répondre sans discontinuer à la multitude infinie d'excitations, infiniment petites, qui se jouent constamment autour de nous ? » (*Phil. de l'Inc.*, p. 41.)

Instance. — On insistera peut-être, en disant : Cette réponse vaut pour les cas où toutes les parties de l'excitation sont *simultanées*, comme dans l'exemple de la forêt, de la mer, ou de l'objet rendu visible par le microscope ; elle ne vaut pas pour les cas où les parties de l'excitation sont *successives*, comme dans les deux exemples de M. Taine. En effet, lorsque les parties de l'excitation sont simultanées, on peut bien admettre que le phénomène psychologique résulte *du tout de l'excitation* et non des parties ; mais quand les parties de l'excitation sont successives et ne peuvent agir en masse, il faut bien que chaque partie produise son effet psychologique, *sinon cet effet ne commencerait jamais.*

« Un bruit dont nous avons perception, dit Leibniz, mais où nous ne prenons point garde, devient *aperceptible* par une petite addition ou augmentation. Mais, si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y ferait rien encore et le tout ne ferait rien non plus. » (P. 233, col. 1.)

Ainsi chaque dent de la roue dentée, chaque vibration de l'éther doit produire une impression sur l'âme, sinon un nombre quelconque de dents ou de vibrations de l'éther n'en produiront pas davantage.

Réplique. — Ce raisonnement serait fondé si les excitations successives agissaient nécessairement sur l'âme *successivement*, comme elles se produisent. Mais, grâce à la persistance des impressions dans l'organisme bien au delà de la durée de l'excitation (une étincelle électrique dure un millionième de seconde, l'impression qu'elle produit sur la rétine et dans les centres nerveux dure bien au delà d'une seconde), les impressions peuvent *s'additionner* les unes aux autres, s'accumuler ; et, finalement, un grand nombre d'impressions agissent *toutes ensemble*, *comme si*, dès l'origine, elles eussent été simultanées. C'est pourquoi un bruit, qui ne se faisait absolument pas entendre après la première impression, peut commencer à se faire entendre après la seconde ou la troisième impression de même force, parce que, grâce à l'accumulation des impressions dans l'organisme, la succession des trois impressions *équivaut* à une impression de force triple.

II. Argument tiré du principe de continuité. — Un second argument, à priori, comme le précédent, se tire du **principe de continuité** (le précédent n'est d'ailleurs qu'une application particulière de ce principe). Le principe de continuité, dont Leibniz a fait un si grand usage, porte que, dans la nature, il n'y a pas de sauts, *natura non facit saltus*, que rien ne commence brusquement et tout d'un coup.

« Jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit. Tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent par degré de celles qui sont trop petites pour être remarquées. » — « Ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas, car rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement. » (P. 198, col. 1 ; 226, col. 1.)

C'est-à-dire donc qu'il n'y a pas de passage de zéro à une quantité notable, ni d'une quantité notable à zéro ; tout commencement apparent n'est qu'accroissement ou développement ; toute fin apparente n'est que diminution et renveloppement. — Voilà encore un des arguments favoris des partisans des phénomènes psychologiques inconscients.

Critique. — I. La conclusion est illogique. — Acceptons provisoirement le principe de continuité. Où nous mènera-t-il ? A admettre l'inconscient ? En aucune façon ; mais au contraire à étendre indéfiniment la portée de la conscience, à faire entrer dans la conscience une infinité de perceptions de tous les degrés. Ainsi l'entendait Leibniz ; mais encore ici, comme ces perceptions exigées par le raisonnement se dérobent en fait à nos prises, on a été conduit à les transformer en perceptions absolument inconscientes. En quoi faisant, on viole le principe même sur lequel on pense s'appuyer. Car, s'il n'y a pas de passage de zéro à une quantité notable, ni d'une quantité notable à zéro, il faut en conclure nécessairement qu'il n'y a pas de passage *du zéro de conscience à la conscience*, ni de la conscience à zéro. Et, par conséquent, dans le phénomène soi-disant inconscient, doit se trouver le germe de la conscience future ou le vestige de la conscience passée[1].

II. Le principe est contestable. — Mais, à notre avis, c'est le principe même d'où l'on part qu'il faudrait surtout contester.

1. Le même raisonnement vaut contre Leibniz, s'il faut prendre à la rigueur sa distinction entre la perception simple ou *sans aperception* et la perception *avec aperception*. Si l'aperception n'est pas dans la perception même, elle commence *absolument*, quand elle apparaît, et le principe de continuité est violé.

Sans entrer ici dans une discussion métaphysique, notre propre conscience suffit pour faire échec à ce principe. Nous sentons en effet naître et disparaître en nous des sensations, des idées, des volitions. Or chaque fois qu'un phénomène paraît ou disparaît, quelque chose qui n'était pas, est; quelque chose qui était, cesse d'être; et le principe de continuité est violé. — En vain Leibniz dira que toute naissance n'est qu'*accroissement;* toute disparition, *diminution.* L'accroissement et la diminution sont encore des violations du principe de continuité; car chaque fois qu'une sensation, par exemple, s'accroît ou diminue, quelque chose qui n'était pas commence d'être, quelque chose qui était cesse d'être: savoir, *la quantité même de laquelle la sensation s'est accrue ou diminuée.* — A vrai dire, pour que la continuité absolue fût la loi de ce monde, il ne faudrait rien de moins qu'une *absolue identité* de toutes choses dans le monde, sans aucun changement, *même apparent.* Il faudrait que l'univers demeurât toujours immobile comme une figure de géométrie éternelle. Il faudrait que notre conscience, en particulier, fût immuable comme celle de Dieu. Or comment la chose serait-elle possible? Comment pourraient coexister dans ma conscience mes erreurs d'aujourd'hui et ma science de demain, ma volonté coupable d'aujourd'hui et ma volonté repentante de demain? Que le principe de continuité absolue, c'est-à-dire l'identité absolue, soit donc la loi des choses éternelles: appliqué à l'homme, il en ferait un tissu de contradictions.

§ III

Arguments à posteriori : comment sont-ils possibles? — Des arguments d'un autre genre se tirent de l'étude des faits. — Tout d'abord on peut se demander comment sont possibles de semblables arguments; comment l'étude des faits de conscience peut nous révéler des faits inconscients. Pourtant il ne faut pas se presser de déclarer invisible ce qui ne saute pas aux yeux. Regarder *attentivement,* c'est regarder pour ainsi dire à la loupe. On peut saisir alors bien des choses qui échappaient à la simple vue. — De plus, là où l'observation elle-même échoue, l'*induction* peut être de mise. Pour interpréter et expliquer des faits visibles, l'induction fait souvent légitimement supposer des causes invisibles. Pour expliquer l'ordre du monde, on admet l'existence d'une cause providentielle. Pour expliquer la matière sensible, on

admet l'atome de matière qui ne tombe pas sous les sens. L'**observation attentive** et l'**induction** appuyée sur l'examen des faits, tels sont donc les deux moyens par lesquels on essaye de *constater* ou de *démontrer* l'existence des phénomènes inconscients.

I. L'attention saisit en nous des faits inconscients. — L'attention, dit-on, nous permet de saisir en nous bien des phénomènes qui, quoique réels, nous échappaient. La sourde rumeur d'une grande ville durant le jour est entendue sans l'être. On ne la remarque pas, et pourtant il suffit d'écouter pour la saisir. Le meunier n'entend pas le bruit de son moulin; mais il l'entend, s'il le veut : il l'entendait donc déjà alors qu'il semblait ne pas l'entendre. De même façon, on peut dire qu'on ne sent pas et qu'on peut sentir à volonté les impressions musculaires et tactiles provoquées par l'action de la marche. Le malade imaginaire, à force de s'étudier, perçoit en lui mille petites sensations qui échappent à un autre. — Inversement, il suffit de détourner son attention pour que des phénomènes conscients cessent d'être conscients, sans pourtant absolument cesser d'être. Pascal oubliait, en poursuivant la solution d'un problème, de vives douleurs qu'il retrouvait présentes une fois le problème résolu.

Réponse : ce sont des faits de basse conscience. — De tous ces faits, et d'autres du même genre, aucun ne prouve l'existence de phénomènes inconscients. La preuve que le meunier avait *quelque conscience* du bruit de son moulin, c'est que, si le moulin s'arrête, il s'aperçoit immédiatement que le bruit a cessé. C'est pour cela aussi que le dormeur s'éveille quand le sermon finit. La preuve que nous avons quelque conscience des sensations tactiles éprouvées en marchant, c'est que, si nous posons tout à coup le pied sur un sol détrempé, nous avons aussitôt conscience de la différence. Or la conscience de la différence ou du changement suppose la conscience des deux termes qui diffèrent. Quant au malade imaginaire, on peut encore supposer que l'attention inquiète avec laquelle il s'étudie, est elle-même la *cause* des sensations qu'il éprouve. Ne sait-on pas que la crainte de rougir provoque la rougeur? — Inversement, il se peut que l'application puissante de l'esprit sur un objet *supprime absolument*, tant qu'elle dure, des sensations qui renaîtront aussitôt cette application relâchée. Et si l'on répugne à cette hypothèse, si l'on croit que ces sensations persistent et sont seulement affaiblies, que l'on prouve alors qu'elles ne sont pas accompagnées d'un degré proportionné de conscience.

II. Arguments inductifs.—Les arguments de cet ordre sont très nombreux, nous ne pouvons ici qu'indiquer les principaux.

A. **Arguments tirés de la perception sensible : coordination, par le moyen des faits inconscients, de nos sensations dans l'espace.** — Beaucoup de ces arguments sont tirés de la perception externe, des jugements sur la distance, la forme, la profondeur, etc. L'un des plus curieux se tire du fait de la coordination de nos sensations optiques dans un espace à deux dimensions. Pour expliquer cette coordination, Jean Muller admettait que nous possédons une science innée de l'étendue de la rétine, et que, par suite, telle impression visuelle est rapportée à droite ou à gauche, suivant que c'est tel ou tel point de la rétine qui est excité. Cette théorie est universellement abandonnée. — On en propose d'autres : deux surtout sont en faveur. — La première admet que les sensations optiques diffèrent *qualitativement*, suivant le point de la rétine qui reçoit l'impression. Ainsi le même vert paraîtra plus ou moins vert, suivant que les rayons frapperont telle ou telle partie de la rétine. « Nous fondant sur cette distinction, nous construisons les formes et les figures suivant lesquelles nos sensations nous apparaissent dans la conscience. » Mais ni ces sensations élémentaires provenant des diverses parties de la rétine et qui précèdent la représentation de la forme et de la figure, ni ce travail de comparaison et de construction par lequel, rapportant ces sensations à une place déterminée, nous en faisons des formes et des figures, ne sont connus de nous : tout cela, dit-on, se passe dans l'inconscient [1].

Un physiologiste et psychologue distingué, Lotze, nie cette différence qualitative ou n'en tient pas compte. Il a recours aux *signes locaux*. Toute sensation provenant d'un point particulier de la rétine est accompagnée d'un *groupe de sensations secondaires concomitantes*, sensations qui proviennent de l'ébranlement que l'impression produit par contre-coup sur les points de la rétine circonvoisins du point directement attaqué [2]. Comme le nombre, l'ordre, le rythme de ces sensations concomitantes varient pour chaque point de la rétine, chaque sensation rétinienne trouve ainsi dans ce cortège de sensations adjacentes sa marque propre, son *signe local*.

1. Voy. Colsenet, *la Vie inconsciente de l'Esprit*, p. 66-72.
2. Lotze fait aussi entrer en ligne de compte des sensations de mouvement ou d'innervation. Voy. dans la *Revue philosophique*, 1877, son *Etude sur la formation de la notion d'espace et les signes locaux*.

Ce sont ces signes locaux qui rendent possible la coordination dans l'espace des sensations optiques, lesquelles, par elles-mêmes, demeureraient sans rapport avec l'étendue. Mais ces signes locaux et le travail de coordination qu'ils rendent possible sont des phénomènes inconscients.

Réponse : vanité de ces explications. — Ces explications nous semblent absolument vaines. Qu'on admette le sentiment, conscient ou inconscient, comme on voudra, de différences qualitatives entre les sensations optiques ; qu'on admette les signes locaux de Lotze, conscients ou inconscients, comme on voudra: on n'en sera pas plus en état d'expliquer la *forme extensive* que reçoivent nos sensations visuelles. — Si l'on admet des différences *de qualité* ou d'intensité dans les sensations rétiniennes, comment, du sentiment de semblables différences, tirer une différence *de position?* Que tel rouge soit plus vif que tel autre, cela ne fait point que *l'un soit à droite, l'autre à gauche*. Les notes d'un orchestre diffèrent qualitativement, nous n'en formons pourtant pas une surface étendue. — Si l'on admet les sensations concomitantes ou signes locaux de Lotze, de deux choses l'une : ou ces sensations concomitantes se coordonnent spontanément dans l'étendue, ou elles ne se coordonnent pas. Si elles se coordonnent, pourquoi n'en serait-il pas de même des *sensations principales* elles-mêmes? Ce qui est possible pour celles-là n'est pas moins possible pour celles-ci. — Si elles ne se coordonnent pas, en quoi alors ces signes locaux, qui ne se distribuent pas spontanément dans l'espace, peuvent-ils nous aider pour la distribution dans l'espace de nos sensations visuelles? On avait tout à l'heure une pluralité de sensations à distribuer, *on en a deux maintenant :* en quoi la difficulté est-elle levée[1]? On se rappelle, à ce propos, l'objection d'Aristote à la théorie platonicienne des idées, qui, suivant lui, au lieu d'expliquer les choses sensibles, ne fait qu'y ajouter une nouvelle catégorie de choses inexplicables :

« Que penserait-on, demandait Aristote, de celui qui, ayant à faire le compte d'un certain nombre d'objets, en doublerait le nombre pour venir plus aisément à bout de les compter? »

1. Toutes les notes d'un orchestre sont aussi accompagnées d'un cortège de petites notes qu'on appelle harmoniques et qui varient pour chaque note et pour chaque instrument ; cela n'a point pour effet de faire de l'ensemble rien qui ressemble à une étendue.

Ce qu'il faut admettre, c'est que l'étendue, et, par conséquent, la coordination spatiale, est la forme naturelle de toute pluralité optique. C'est un fait premier, c'est une *donnée* irréductible aussi bien que la forme *couleur* elle-même. Et il ne paraît pas qu'aucun acte conscient ou inconscient de l'esprit puisse rendre compte de l'*étendue* inhérente à la représentation de la couleur, non plus que de la *couleur* elle-même. (Cf. ch. XII.)

B. **Argument tiré de la mémoire.** — Le pouvoir de se rappeler, à un moment donné, les perceptions passées, suppose que ces perceptions se sont, dans l'intervalle, conservées à l'état inconscient.

« Ainsi, dit Hamilton, l'immense majorité de nos richesses mentales demeure hors de la sphère de la conscience, cachée dans les plus obscurs replis de l'esprit. » — « Une puissance supérieure, dit Kant, n'aurait qu'à dire : Que la lumière soit ! pour qu'aussitôt, sans aucune addition (si par exemple nous prenons un littérateur avec tous ses souvenirs), la moitié d'un monde parût en quelque sorte à nos yeux. » (*Anthrop.*, tr. fr., p. 24.)

Réponse. — La mémoire s'explique plus simplement par l'habitude (ch. XIV). « Ce ne sont pas, dit Stuart Mill, les impressions mentales qui sont latentes, mais le *pouvoir* de les reproduire. » Et l'habitude elle-même peut s'entendre de deux façons : elle peut s'entendre *psychologiquement*, comme manière d'être permanente d'une substance immatérielle ; et, *physiquement*, comme une disposition organique du cerveau [1].

« Quand nous ne pensons plus l'idée, elle n'existe plus à l'état latent, mais il y a seulement une de ses conditions physiques qui reste permanente et qui sert à expliquer comment, avec le concours d'autres conditions, la même pensée peut se renouveler. » (Dumont, *Revue philos.*, 1876, t. I, p. 347-351.)

C. **Argument tiré de l'association des idées.** — Quand une idée est amenée dans la conscience autrement que par l'impression actuelle d'un objet, elle l'est ordinairement par une

1. Nous avons déjà dit qu'on pouvait, sans contradiction, admettre une substance immatérielle, comme principe inconscient des phénomènes psychologiques ; on peut de même admettre des manières d'être ou habitudes permanentes de cette substance, pourvu qu'on ne veuille pas se représenter ces habitudes comme *semblables* aux phénomènes conscients dont elles sont d'abord les effets et peuvent être ensuite les causes. Seulement, le difficile alors sera de se faire une idée positive de ces habitudes psychologiques. (Voy. ch. XIV.)

suite d'idées antérieures dont nous pouvons, en revenant sur nos pas, retrouver tous les chaînons. Mais il arrive parfois qu'une idée surgit immédiatement après une autre dans la conscience, sans qu'on puisse ramener cette succession à une loi d'association. L'idée suggérée n'a pas, dans l'idée immédiatement antérieure, sa cause suggestive.

« Dans ce cas, dit Hamilton, la suggestion a été opérée par l'intermédiaire d'idées qui sont demeurées inconscientes... Ainsi, quand des billes de billard sont placées en ligne droite, si l'on pousse une bille contre celle qui forme la tête de ligne, le choc ne divise pas la rangée de billes, mais l'impulsion se transmet invisible à travers les billes intermédiaires jusqu'à la dernière, qui seule suit l'impulsion. » (Cité par Stuart Mill, *ibid.*, p. 328.)

Réponse. — Rien n'empêche de supposer que les idées intermédiaires ont passé réellement dans la conscience, mais si rapidement, qu'on ne garde un instant après aucun souvenir de leur passage. On peut admettre aussi que les moyens de la suggestion ont été simplement physiologiques.

« L'enchaînement des causes, dit Stuart Mill, ne s'est continué que d'une manière physique, par un état organique des nerfs succédant à à un autre état, si rapidement, que l'état de conscience correspondant ne s'est pas produit. »

D. **Argument tiré de la sensibilité.** — L'existence de phénomènes psychologiques inconscients (sentiments, sensations, idées) peut, croit-on, être prouvée inductivement par la nature de certaines émotions conscientes, agréables ou douloureuses. Il y a des cas où l'émotion *ne répond pas* à l'objet et à l'impression qui la cause. Ainsi un même évènement tantôt nous rend joyeux, tantôt nous laisse indifférents. C'est que, entre la cause et l'effet, s'est interposée une couche d'idées ou de sensations inconscientes, par lesquelles l'action de la cause, comme un rayon qui traverse une atmosphère réfringente, s'est trouvée déviée ou altérée. C'est ce que Maine de Biran appelle « une sorte de réfraction morale ».

« C'est là ce qui nous fait voir la nature tantôt sous un aspect riant ou gracieux, tantôt comme couverte d'un voile funèbre, et qui nous présente dans les mêmes êtres tantôt des objets d'espérance et d'amour, tantôt des sujets d'aversion et de crainte. Ainsi le charme, l'attrait, le dégoût ou l'ennui, attachés aux divers instants de notre vie, dépendent presque toujours de ces dispositions intimes et profondément ignorées de notre sensibilité. » (*Œuvr. inédites*, II, p. 16.)

Réponse. — Pourquoi ne pas admettre une conscience sourde de ces sensations réfringentes ? Et si on nie cette conscience sourde, pourquoi ne pas admettre une cause purement organique ? Il doit suffire en effet d'un changement dans les dispositions des organes pour que les mêmes impressions ne nous affectent plus de la même manière.

E. **Arguments tirés de l'habitude**. — L'habitude est un des arguments favoris des partisans de l'inconscient. 1° L'habitude prouve d'abord, dit-on, l'existence de *volitions inconscientes*. Un acte se produit à l'origine, grâce à la volonté ; quand il est devenu habituel, la volonté existe encore, mais à l'état inconscient. — Réponse : Mais pourquoi veut-on que la volonté subsiste, si elle n'est plus nécessaire ?

« Ainsi, la main d'un ouvrier est nécessaire pour ajuster les deux pièces d'un mécanisme ; une fois l'adaptation établie, le mouvement d'une des deux pièces met l'autre en jeu sans qu'il soit besoin de l'intervention de l'ouvrier. De même, un pianiste a d'abord besoin de combiner volontairement le mouvement de ses doigts avec les perceptions visuelles des notes ou de combiner entre eux une série de mouvements des doigts. Par la répétition et l'exercice il s'établit une liaison organique entre ces faits. Dès lors les mouvements de la main suivent machinalement les impressions de la vue, ou se suivent machinalement les uns les autres. » (L. Dumont, *ibid.*)

2° Mais, dit-on encore, l'habitude prouve l'existence de *sensations inconscientes ;* car, dans certains cas, l'acte habituel s'accomplit tout à fait à notre insu ; pourtant, comment admettre qu'il ne soit accompagné d'aucune perception ? — Réponse : Il est douteux qu'un acte habituel, comme la marche, la parole, s'accomplisse jamais tout à fait à notre insu et sans provoquer certaines sensations qui, quoique faibles, suffisent pour nous avertir s'il s'accomplit convenablement ou non. En tout cas, s'il y a des actes habituels absolument inconscients, rien ne prouve que ces actes ne soient pas dès lors purement et *absolument mécaniques*.

Résumé. — De cet examen des arguments de nature inductive que l'on fait valoir en faveur de l'inconscient, on peut conclure, semble-t-il, que l'inconscient n'est qu'un *Deus ex machina*, qu'il est commode de faire intervenir chaque fois qu'on rencontre des phénomènes un peu difficiles à expliquer. La philosophie de l'inconscient est en somme une philosophie paresseuse, qui coupe court à la recherche de ce que Newton appelle les *veræ causæ*,

c'est-à-dire des causes dont on peut constater l'existence et déterminer la nature. Autrefois on se dispensait de chercher les causes réelles en rapportant tout à Dieu. La philosophie de l'inconscient suit au fond la même méthode; ce qui lui est d'autant plus facile que l'inconscient, étant de sa nature indéterminable, ne répugne à rien, se prête à tout et qu'on peut l'invoquer indifféremment à tout propos. Tant vaudrait dire avec les Gnostiques que la raison suprême de tout, c'est l'Abîme et le Silence.

§ IV

L'idée de phénomènes psychologiques inconscients est contradictoire. — Aucun argument à priori ou à posteriori ne prouve la réalité de l'inconscient. L'inconscient peut-il du moins être conçu comme possible?

Si, par inconscient, on entendait simplement quelque chose qu'aucune conscience n'atteint jamais et dont on renonce par suite à se faire aucune idée positive et concrète, cette conception n'envelopperait aucune contradiction. Hors de nous, en nous-mêmes, il peut y avoir des choses qui ne sont jamais entrées dans notre conscience et n'entreront par suite jamais dans notre conception.

Mais on va plus loin : ce qu'aucune conscience n'atteint, on prétend le déterminer et s'en faire *une conception positive*. Et pour cela que fait-on? On s'adresse à la conscience elle-même (car à qui et à quoi s'adresserait-on, puisque la conscience est notre seul moyen d'atteindre le réel et fournit seule un contenu positif à nos idées?); et c'est à la conscience qu'on emprunte les éléments nécessaires pour constituer une nature à cet inconscient. On dérobe à la conscience ses modes (idées, sentiments, volontés) et on les transfère à l'inconscient : voilà la contradiction.

En effet, on peut dire que ce qui est indivisible dans la perception première reste indivisible dans toute idée consécutive à la perception. Par exemple, le mouvement et la vitesse ne font qu'un dans la connaissance et la perception première; par suite, on ne peut séparer l'idée du mouvement de l'idée de la vitesse. Pour la même raison, on ne peut concevoir la couleur sans la lumière. — Or, dans la perception ou connaissance première, la douleur ou la volition, par exemple, sont indiscernables de la conscience qu'on en a, puisque c'est seulement en tant qu'elles sont conscientes que la volition ou la douleur existent pour nous. — Donc, dans toute idée consécutive de

la volition ou de la douleur, l'idée de la volition et de la douleur restera inséparable de l'idée de la conscience.

Par conséquent, lorsqu'on me parle de *volitions*, de *sentiments*, de *sensations*, d'*idées*, etc., on suscite inévitablement dans mon esprit l'idée de quelque chose de conscient. Et ajouter ensuite que ces volitions, ces sensations, ces idées, etc., il faut pourtant les concevoir comme inconscientes, c'est me dire de *concevoir ces choses, en m'ôtant tout moyen de les concevoir;* c'est me dire de déterminer un sujet par un attribut qui le supprime; c'est me demander de réaliser dans ma pensée une impossible contradiction. Personne au monde *ne réalisera jamais effectivement dans sa pensée* le concept d'une idée ou d'une douleur absolument inconscientes. Les mots *idées inconscientes*, *sensations inconscientes*, etc., ne sont donc que de « la paille sans grain », des appellations arbitraires de l'inconnu, de l'inconcevable, du rien mental, de l'absence même d'idée.

Conclusion. — Concluons en deux mots : 1° l'hypothèse de l'inconscient est **inutile**, car tous les services qu'on attend de l'inconscient *absolu* peuvent être aussi bien demandés à l'inconscient *relatif* (petites perceptions), puisque rien n'empêche d'admettre que les dégradations de la conscience vont à l'infini ; — 2° l'hypothèse de l'inconscient est **absurde et contradictoire**.

§ V

La conscience est-elle donnée à part des phénomènes psychologiques ? — Après avoir montré que les phénomènes psychologiques ne sont ni donnés ni concevables sans la conscience, il faut considérer l'autre côté de la question : la conscience est-elle donnée ou concevable indépendamment des modes spéciaux d'activité psychologique ?

Réponse négative. — *En fait*, la conscience n'existe jamais en nous à l'état indéterminé, et ne s'exerce point à vide. Nos évènements ou nos actes psychologiques successifs sont les éléments composants de notre vie consciente. Avoir conscience, c'est toujours penser, sentir ou vouloir; et quand nous voulons nous rendre compte de ce que c'est que la conscience, c'est toujours sur une perception particulière ou sur une autre (lumière ou obscurité, chaud ou froid, peine ou plaisir, idée ou sentiment, etc.) que nous tombons. — Que si, par accident, nos perceptions particu-

lières se trouvent suspendues ou paraissent l'être, comme dans un sommeil profond, aussi longtemps la conscience elle-même est suspendue ou semble l'être; si bien que, lorsque la vie psychologique reprend son cours, il nous semble sortir d'un état absolument vide de toute conscience, d'un état d'anéantissement intellectuel.

Objection. — Mais, dira-t-on, même dans son union avec les phénomènes psychologiques, la conscience s'en distingue, comme en témoignent les idées courantes sur la conscience? Chacun parle de la conscience comme d'un *œil*, d'un *spectateur*, d'un *témoin* des actes ou des modifications de nos diverses facultés, et non comme d'une forme inhérente à ces facultés elles-mêmes. — **Réponse** : C'est que l'abstraction sépare souvent ce qui, dans la réalité, est inséparable ; et le langage, en attribuant un nom substantif aux abstractions, semble leur conférer la réalité de choses pouvant exister en soi. Le langage distingue le *mouvement* du mobile, la *couleur* de la lumière, la *vertu* de l'être vertueux, et il en fait autant de substances. En réalité, ce ne sont que des qualités abstraites. De même le caractère commun que présentent les faits psychologiques, d'être des faits conscients, a été séparé par l'abstraction et réalisé comme chose distincte dans un nom substantif : *la conscience.* On peuplerait l'univers d'abstractions, s'il fallait concevoir comme réalités distinctes et séparées tout ce que le langage distingue, sépare et réalise.

Autre preuve tirée du langage. — D'ailleurs, le langage même peut être invoqué contre la théorie de la *conscience séparée.* En effet, pour exprimer ce qui se passe en nous, nous disons : *je sens*, *je souffre*, *je pense*, *je veux*, etc. Or l'être qui s'exprime ainsi est celui-là même qui voit et connaît par sa conscience ces faits de sensation, de pensée, de volition, etc., car c'est seulement celui qui les connaît qui en peut parler. Si maintenant on suppose que le *spectateur*, en nous, n'est pas identiquement la même chose que l'*acteur;* si on met d'un côté les facultés agissantes, de l'autre la conscience qui, impassible elle-même, contemple leur action; si on fait de la conscience une sorte de perception externe s'accomplissant dans l'intérieur même de notre être, alors l'unité de cet être n'existe plus; le spectateur ne peut plus *s'identifier lui-même avec l'acteur*, et la conscience ne pourra plus s'exprimer en disant : *je sens*, *je souffre*, *je veux.* C'est, *je vois sentir*, *je vois souffrir*, *je vois penser*, qu'elle devra dire. — L'identité de la conscience et de

l'activité psychologique est donc prouvée par l'attribution que nous faisons des phénomènes qui sont perçus au sujet même qui les perçoit.

L'idée d'une conscience pure est contradictoire. — Cette hypothèse de l'indépendance de la conscience, que la réalité ne confirme pas, et qu'elle dément au contraire, est-elle du moins, *en droit,* une hypothèse possible et n'impliquant aucune contradiction ? — C'est demander si l'on peut se représenter une conscience absolument indéterminée, une conscience à la fois réelle et vide, une conscience de zéro. Dès qu'on nous parle de conscience, nous ne pouvons effectivement réaliser la pensée exprimée par ce mot qu'en concevant par l'imagination, d'une manière plus ou moins vague, l'un quelconque des modes concrets par lesquels, en fait, la conscience se réalise.

§ VI

Y a-t-il disproportion entre la conscience et l'activité psychologique ? — Reste à se demander si, à défaut de séparation, on peut du moins constater ou concevoir l'indépendance des variations de la conscience et des faits psychologiques. On l'affirme[1].

« Une passion violente nous ôte la pleine conscience de nous-mêmes. Nous pouvons penser, vouloir, agir, avec intensité sans une conscience proportionnée. Le soldat, dans la bataille, a d'autant moins conscience de ce qu'il fait que la lutte est plus chaude. Les plus grands poètes et les plus grands orateurs ne sont pas les plus habiles à tracer une poétique et une rhétorique, c'est-à-dire une description de la marche que suit l'intelligence dans l'œuvre poétique et l'œuvre oratoire. — Les hommes diffèrent entre eux par l'aptitude qu'ils ont à se connaître, etc. »

Réponse négative. — Tous ces arguments tombent d'eux-mêmes par la simple distinction entre la conscience spontanée, simple, directe, qui accompagne nécessairement les phénomènes internes et leur demeure toujours proportionnée ; et la conscience réfléchie, qui essaye de se rendre compte de ces mêmes phénomènes, qui les analyse, les compare, les distingue, et qui permet seule d'en parler en psychologue. C'est la conscience réfléchie qui n'est pas toujours en raison directe des phénomènes psychologiques.

1. Voy. Garnier, *Traité des facultés de l'âme,* t. I, p. 380 et suiv.

Elle est même ordinairement en raison inverse; car naturellement l'intensité de la vie psychologique est un obstacle à l'attention qui prend cette vie même pour objet, tandis que, réciproquement, l'attention appliquée à nos propres actes semble en paralyser l'énergie et le mouvement. Mais, quant à la conscience spontanée, il n'est pas un cas où on la surprenne au-dessus ou au-dessous de l'acte qu'elle accompagne.

Cette disproportion est inconcevable. — Peut-on du moins concevoir, sinon constater, cette disproportion de la conscience et de son objet? Non; car, s'agit-il, par exemple, d'une douleur, vous ne pouvez, par la pensée, ni accroître ou diminuer la conscience de cette douleur, sans accroître ou diminuer la douleur même; — ni accroître ou diminuer la douleur, sans accroître ou diminuer la conscience de cette douleur. Une conscience faible d'une grande douleur, ou une conscience intense d'une petite douleur, c'est pour la pensée quelque chose d'inconcevable. (Cf. Bouillier, *ibid*, p. 72.)

Résumé. — On ne peut donc constater ni concevoir soit une séparation, soit une disproportion des faits psychologiques et de la conscience. Il faut admettre, par conséquent, l'identité absolue de la conscience et des phénomènes psychologiques. Sans doute, *en apparence,* la conscience est un œil, un témoin qui voit en dehors de lui-même ces phénomènes. Mais le psychologue doit souvent reconnaître que les apparences sont mal fondées. Quand nous percevons la couleur, il nous semble aussi que l'œil est un témoin qui voit la couleur en dehors de lui. Pourtant il n'en est rien; et la vision, *telle qu'on l'entend vulgairement,* n'existe pas. La couleur est *un fait psychologique,* une sensation qui naît, si je puis dire, en arrière de l'œil, après un certain ébranlement du cerveau; c'est une sensation qui porte en soi sa propre connaissance et *qu'aucun œil n'aperçoit.* — La *perception interne* par la conscience, au sens où le vulgaire se la représente, n'est pas plus réelle que cette *perception externe,* au moyen de l'œil.

CHAPITRE VII

LA CONSCIENCE (SUITE)

IIe PARTIE. — EXAMEN DE QUELQUES THÉORIES SUR LA CONSCIENCE

Toute conscience est-elle le sentiment d'une relation ? — La théorie qui vient d'être établie sur le rapport de la conscience et des phénomènes psychologiques nous permet d'écarter deux opinions très répandues sur la nature de la conscience. Tout fait de conscience, dit-on, est la *conscience d'une relation* entre deux termes ; toute conscience est double. Et ceci peut s'entendre de deux façons. Les uns disent : « Toute conscience est le **sentiment d'une différence**, d'un contraste, entre deux états. » — Les autres, entendant autrement cette dualité, disent : « Toute conscience implique ou enferme un représentatif et un représenté ; elle est le **sentiment d'un rapport** entre un sujet et un objet. » Examinons rapidement ces deux définitions.

§ 1

Toute conscience est-elle le sentiment d'une différence ? — D'après beaucoup de psychologues contemporains, toute conscience est le sentiment d'une différence. M. Bain écrit (*Sens et intelligence*, trad. franç. p. 279) :

« Nous ne sommes pas conscients du tout, à moins de concevoir une transition, un changement; c'est ce que nous appelons *la loi de relativité.* » — Ailleurs (*l'Esprit et le Corps*, p. 85) : « Notre conscience commence, pour ainsi dire, par une différence. Nous ne connaissons aucune chose *en elle-même;* nous connaissons seulement *la différence* qui existe entre celle-ci et une autre chose. La sensation de chaleur que nous avons à un moment donné n'est au fond qu'un contraste avec le froid qui l'a précédée. » — M. Mansel et M. Spencer soutiennent en d'autres termes la même chose. « L'idée même de conscience, dit M. Mansel, implique

distinction entre un objet et un autre. » (Voy. Spencer, *Premiers principes*, trad. franç., p. 67 et 81.)

Raison alléguée pour cette théorie. — Quelle est la raison alléguée en faveur de cette théorie?

« Toute connaissance est double, dit M. Bain (*Sens et intell.*, p. 7), puisque la conscience a pour condition indispensable un changement d'impression... On a toujours reconnu les effets de cette loi. Le premier moment du passage d'un état à un autre est le plus vivement senti, et la mémoire du premier état s'affaiblit à mesure que s'efface l'émotion causée par le changement. Les demandes incessantes de changement, de nouveauté, de progrès, en connaissances, en richesses, en institutions politiques sont autant d'exemples de la loi de relativité appliquée au plaisir. » — M. Spencer dit dans le même sens : « Un état de conscience uniforme est en réalité une non-conscience. Quand les changements cessent dans la conscience, la conscience cesse. Si donc un changement incessant est la vraie condition sous laquelle seule la conscience peut continuer, il en résulte cette conclusion nécessaire, que les divers phénomènes de conscience sont tous résolubles en changements; que des changements sont les éléments constitutifs de toute pensée... Tant que persiste un état A du sujet pensant, il n'y a pas conscience. Tant que persiste un autre état B, il n'y a pas conscience. Mais quand il y a un changement de l'état A à l'état B, ce changement lui-même constitue un phénomène dans la conscience... La conscience doit donc être une *différenciation continue* de ses états constitutifs. » (*Principes de psychologie*, trad. franç., t. II, p. 303, 304, 305, 313, 314.)

Critique : *A*. **Le fait allégué est exagéré.** — Cet argument repose sur un fait certain, mais singulièrement exagéré. Le fait certain, c'est que, si une impression se prolonge, la conscience va diminuant et finit peut-être, à la longue, par s'évanouir tout à fait. Le changement est donc, dans une certaine mesure, une condition du maintien de la *tonalité* de la conscience. Mais on exagère en faisant de cette condition une *loi absolue* de l'*existence* même de la conscience, en disant que, pour que la conscience existe, le changement doit être incessant. S'il en était ainsi, tous les états de conscience seraient instantanés. Un même état de conscience ne pourrait persister deux instants de suite. Pourtant, une même odeur peut se faire sentir, un même son se faire entendre durant un certain temps. En musique il n'y a pas seulement des triples ou quadruples croches : il y a des rondes, des blanches, des points d'orgue. Non seulement nous avons conscience de l'opposition entre nos états de conscience, mais aussi de la persistance, de l'identité, durant un certain temps, de certains états de conscience. Qu'on dise

donc simplement : faute de changement, la conscience *s'affaiblit* et tend à s'évanouir, mais non : faute de changement, la conscience *ne peut absolument pas être.*

B. **On confond la condition d'existence de la conscience avec son contenu.** — Mais il y a une critique bien plus grave à faire. — Que le changement soit une loi, et, si l'on veut, une loi absolue de la conscience, il ne s'ensuit nullement que la conscience soit le sentiment ou la *connaissance de ce changement*, de cette différence. Il y a là une distinction essentielle que M. Spencer semble parfois méconnaître, mais qu'il paraît pourtant avoir faite dans quelques passages[1]. M. Bain ne paraît l'avoir faite nulle part. Il est clair pourtant qu'une différence *réelle* ou *donnée* n'est pas la même chose qu'une différence *perçue*, Par exemple, supposons deux sensations différentes données, chacune dans un individu différent. La différence entre ces deux sensations est donnée, elle est *réelle.* Mais elle n'est pas *perçue*, puisque aucun des deux individus n'en a conscience. Réalisons maintenant ces deux sensations différentes dans une seule et même conscience. La différence est encore *donnée* dans cette conscience, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit *perçue* par cette conscience même. On peut très bien supposer une conscience dans laquelle se succéderaient des états différant sans cesse les uns des autres, et qui pourtant serait à jamais privée du *sentiment de la différence.* Il suffit pour cela de supposer que cette conscience soit absolument dépourvue de mémoire. Ne pas distinguer la différence donnée, ou *différence de fait*, du sentiment de la différence, c'est confondre le point de vue de l'*être*, le point de vue *ontologique* ou *métaphysique*, avec le point de vue du *connaître*, le point de vue *intérieur*, le point de vue *psychologique.* — En un mot, que la loi en question soit une *condition* de l'*existence* du fait de conscience, elle n'est toujours pas la traduction ou l'*expression* de la *nature* intrinsèque du *contenu* du fait de conscience.

C. **La thèse est contredite par les faits.** — Cette thèse est en outre *contredite par les faits.* En fait, nous avons conscience du bleu, du rouge, du chaud, du froid, etc. ; nul ne le nie. Mais aucun de ces états ne peut être défini le sentiment d'une différence[2], parce qu'une différence n'est ni bleue, ni

1. *Principes de psychologie*, t. II, analyse spéciale, ch. XXVI.
2. C'est comme si on définissait la conscience d'une note musicale : le sentiment d'un intervalle. Cette définition est absurde, puisque la conscience d'une

rouge, ni froide, ni chaude, et qu'en ayant conscience du bleu, du rouge, etc., ce n'est pas, par conséquent, une différence que nous connaissons.

D. **Elle est contradictoire en elle-même.** — Non seulement cette théorie est contredite par les faits, mais elle est *contradictoire* en elle-même. La conscience n'est pas et ne peut pas être primitivement, essentiellement, avant tout, le sentiment d'une différence, car le sentiment d'une différence implique le sentiment préalable des *termes eux-mêmes*, entre lesquels la différence est sentie. Une différence n'existe pas en soi. Une différence est un *rapport;* le sentiment d'une différence est le *sentiment d'un rapport*. Mais un rapport n'existe que par des termes, et n'est perçu ou concevable que par des termes. Donc le sentiment de la différence ne peut être, comme on nous le dit, le premier degré de la conscience; il ne peut être que le second. Par exemple, nous ne pouvons sentir le rouge comme différent d'autre chose que si nous avons préalablement conscience de cette autre chose, et du rouge même. Otez le sentiment de ces deux termes, et, nécessairement, le sentiment de leur différence s'évanouit[1].

E. **Elle empêcherait la conscience de naître.** — Enfin, si tout état de conscience est le sentiment d'une différence, comment se produira le *premier* état de conscience? Il ne se produira jamais, puisque, étant premier par hypothèse, il ne peut différer de rien.— On peut répondre, il est vrai, que la conscience pourrait commencer par une pluralité simultanée qui fournirait la matière de la différence. Mais M. Bain et M. Spencer se sont interdit cette réponse en niant qu'il puisse se réaliser dans la conscience une parfaite simultanéité. —Concluons donc: tout état de conscience, bien qu'il suppose peut-être une différence comme condition d'existence, n'est pas le sentiment d'une différence. Le sentiment d'une différence est une connaissance *abstraite*, et c'est par le *concret*, non par l'abstrait que l'intelligence débute.

note existe quand cette note est donnée isolément. Si elle est donnée avec d'autres notes, alors à la sensation de la note elle-même peut s'ajouter le sentiment des intervalles qui la séparent de ces autres notes.

1. Il est donc faux de dire, comme M. Mansel, que l'acte même de conscience implique nécessairement *distinction entre un objet et un autre*. C'est au contraire la distinction qui implique la *conscience préalable des objets*. Et rien n'empêche de supposer une conscience qui s'arrêterait à la conscience des objets, sans aller jusqu'à la conscience de leur différence.

§ II

La conscience est-elle le sentiment d'une relation? — Mais on entend encore autrement, avons-nous dit, la dualité primitive impliquée dans tout fait de conscience : Tout fait de conscience est représentatif, et toute représentation, dit-on, se témoigne à elle-même, comme impliquant sujet et objet, représentatif et représenté. Elle périt si l'on abstrait l'un de ces deux termes. Cette thèse a été soutenue par Hamilton[1], par M. Mansel[2], par M. Spencer[3]; en France par M. Renouvier[4].

« La conscience, dit M. Mansel, n'est possible que sous forme de relation. Il ne peut y avoir conscience sans l'union de deux facteurs; et, dans cette union, chacun d'eux existe seulement *tel qu'il est par rapport à l'autre.* » — « Toute pensée, dit M. Spencer, implique relation et différence. Tout ce qui ne nous présente pas ces caractères n'est pas susceptible de cognition. »

Cette thèse est arbitraire : confusion de la conscience primitive et de la réflexion. — Cette thèse n'enferme pas, il est vrai, de contradiction intrinsèque, comme la précédente; mais elle nous paraît tout à fait arbitraire. On confond la conscience *primitive*, la conscience pure et simple, avec la conscience *développée*, adulte, telle qu'elle résulte de l'association des idées, de la mémoire, de la réflexion. Oui, la conscience adulte ne peut prendre conscience de quoi que ce soit, sans qu'il se fasse en elle une distinction entre la chose dont on a conscience et le sujet qui en a conscience. L'idée de cette dualité se présente à nous, non seulement lorsque nous projetons un de nos modes psychologiques en dehors de nous, comme la couleur (ch. XXXII), mais même lorsque nous nous attribuons à nous-mêmes un mode psychologique, comme la douleur. Même alors il y a pour la conscience sujet et objet. Mais pourquoi veut-on qu'il en ait été ainsi dès l'origine? L'idée du sujet, *une fois formée*, intervient, il est vrai, dans toutes nos représentations. Il y a dès lors dualité apparente dans tout état de conscience. Mais primitivement il n'y a ni représentatif, ni représenté; il y a des sensations, des représentations, des faits de

1. Voy. Spencer, *Premiers principes*, p. 79-80.
2. *Ibid.*, p. 81-82.
3. *Ibid.*, p. 79-87.
4. *Essais de critique*, 1er essai, ch. III.

conscience, voilà tout. Rien de plus juste, selon nous, que cette vue de Condillac :

« Primitivement, la statue animée est tout entière la sensation qu'elle sent; elle est pour elle-même toute odeur et toute saveur; elle n'est rien de plus, et cette sensation n'enferme pour sa conscience aucune dualité; elle est d'une simplicité absolue. »

Il doit en être de même apparemment chez les animaux inférieurs qui n'ont point de mémoire, et qui ne peuvent se former de tout leur passé un souvenir collectif qui leur constitue un **moi**. Il est infiniment probable que les sensations d'un limaçon ou d'une huître n'enferment aucune distinction de sujet et d'objet. — Il doit en être de même des sensations du fœtus humain ou de l'enfant nouveau-né. — Si, en partant de ce commencement, de ces états simples de conscience, il n'y avait pas moyen d'arriver à expliquer la dualité ultérieure qui s'établit dans la représentation, il faudrait rejeter cette thèse. Mais, si l'on peut expliquer, comme on essayera plus loin de le faire (ch. XXXII), comment cette dualité vient à s'établir, comment l'idée du sujet se forme et s'associe dès lors à toute représentation particulière, **la loi d'économie**[1] nous oblige à ne pas supposer cette dualité comme primitive.

§ III

Conclusions sceptiques et relativistes résultant des théories critiquées. — Reste à tirer la conclusion de tout ce que nous avons dit sur la conscience.

Admet-on que la conscience est distincte des faits qu'elle perçoit? Admet-on que toute conscience est le sentiment d'une différence? Admet-on que toute conscience est le sentiment d'un rapport entre un sujet et un objet ? de toute façon, on est conduit à douter de la valeur de la conscience comme moyen de connaissance.

Si les choses que la conscience perçoit se distinguent de la conscience même qu'on en a, qui nous assure que ces choses sont telles que la conscience les perçoit? Rien au monde ne peut nous le dire. Entre une image qui se reflète dans un miroir et l'objet

1. C'est le nom donné à cette règle de méthode qui prescrit de préférer toujours les explications les plus simples, les moins onéreuses : *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.*

lui-même, comment garantir la ressemblance, si l'on ne peut jamais saisir en lui-même l'objet?

D'autre part, si la conscience est essentiellement le sentiment d'une différence, d'un rapport, elle est le *sentiment d'une relation*. Nous n'atteignons que des relations, et les choses mêmes, ce qu'on appelle quelquefois les choses en soi ou l'absolu, nous échappent. De là la **doctrine de la relativité universelle** si en faveur aujourd'hui. M. Bain accepte cette conséquence, car à la suite d'un des passages cités plus haut, il écrit :

« En métaphysique, cette doctrine sur la conscience fait échec à la doctrine de l'absolu. » — MM. Spencer[1], Mansel, Hamilton, Renouvier tirent la même conclusion de leurs théories. Au fond, d'après tous ces philosophes, « la connaissance humaine ne porte jamais que sur des rapports ou relations. » — « En tant qu'objet de conscience, dit M. Mansel, toute chose est nécessairement relative... L'absolu est un mot qui n'exprime pas un objet de pensée, mais seulement la négation de la relation qui constitue la pensée [2]. » — « L'absolu, dit M. Spencer [3], n'impliquant pas relation, différence et ressemblance, est trois fois inconcevable. »

Conclusions opposées résultant de la théorie proposée. — Mais si, au contraire, on identifie absolument, comme nous l'avons fait, la conscience et le fait dont on a conscience, et si l'on conçoit tout fait de conscience, non comme le sentiment d'un rapport, mais comme une chose absolument simple, il s'ensuit que tout phénomène de conscience est une *réalité concrète*, positive, qui existe telle qu'elle est connue, une *chose en soi*, un *absolu*. L'absolu, c'est, en un sens, ce qui est réellement. Or une sensation, par exemple, *est* réellement telle qu'elle *est sentie;* toute sensation est donc un absolu ; et, en la connaissant, c'est un absolu que nous connaissons. On peut sans doute, en comparant la sensation à sa cause présumée, soit en nous, soit hors de nous, dire : la sensation n'est qu'une image ou même une trompeuse apparence. Par exemple, on peut dire que le phénomène du son n'est qu'une apparence ou un signe par rapport aux vibrations de la cloche. Mais, en soi, pris comme *fait* et non comme *signe*, ce phénomène n'est point une apparence, bien que depuis Platon tous les philosophes semblent s'être donné le mot pour reléguer de semblables phénomènes au rang des apparences et des fantômes. Il est; il est tel qu'il apparaît; et

1. *Premiers principes*, p. 78 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 83.
3. *Ibid.*, p. 87.

rien au monde ne peut être plus réel. Car il n'y a pas de degré dans la réalité. Une chose est ou n'est pas; point de milieu; mais si elle est, elle est aussi absolument réelle que ce qu'il a plu aux philosophes d'appeler le monde des Idées, le monde des choses en soi, le monde des noumènes [1]. — Ainsi nos sensations, nos joies, nos douleurs, nos amours, nos haines, nos passions, nos volontés, toute notre vie psychologique, en un mot, n'est point apparence, illusion et songe d'une ombre. Tout cela fait partie de la réalité absolue. Supposez qu'un spectateur étranger veuille connaître un fait qui se passe en moi : une douleur, par exemple. Quelque science qu'il en puisse acquérir, s'il ne connaît pas ma douleur *comme moi qui la sens*, il n'en a qu'une connaissance *relative*. Sa connaissance sera *absolue* quand elle sera *adéquate à la conscience* que j'ai de ma douleur. Cette conscience est donc ici l'absolu lui-même.

Ainsi, comme les doctrines sur la conscience, dont on vient de parler, font échec à la doctrine de l'absolu, la théorie de la conscience, telle qu'on l'a exposée plus haut, fait échec à la doctrine de la relativité universelle. La connaissance de l'absolu ou de la chose en soi nous fait peut-être défaut chaque fois que nous essayons de découvrir, *par delà le fait de conscience*, les causes cachées, les noumènes, ce qu'on appelle ordinairement les choses en soi, l'absolu. C'est alors que nous sommes exposés à prendre l'apparence pour la réalité, et les fantaisies de l'imagination pour les choses mêmes. Mais cette connaissance nous est donnée, au contraire, chaque fois qu'il se produit en nous un simple fait de conscience; et la psychologie la plus terre à terre est, en ce sens, une connaissance de l'absolument réel, aussi bien que si nous voyions Dieu face à face [2].

1. Expression de la philosophie de Kant, qui désigne le monde des réalités intelligibles (νοούμενα) placées hors de la sphère de l'expérience.

2. Une autre conséquence de la théorie de M. Bain, conséquence que nous ne ferons qu'indiquer ici, c'est la *confusion des opérations intellectuelles* et *des opérations sensitives*. Le sentiment de la différence est l'aperception d'un rapport, et l'aperception d'un rapport est une opération *intellectuelle* qui n'a rien de commun avec les simples données de la conscience et des sens. En effet, on peut prendre toutes ces données, la couleur, le son, la saveur, le plaisir, la douleur, etc., et les associer ou les combiner de la façon qu'on voudra, on n'en fera jamais rien sortir qui ressemble à l'idée d'un rapport. Comment représenter un rapport par quelque chose de coloré, de sonore, etc.? Entre toutes ces données et l'idée d'un rapport, il y a une différence radicale *de nature;* et il n'y a pas de passage possible des unes à l'autre. C'est donc par une opération distincte et nouvelle que, après avoir perçu ces données, nous percevons les rapports entre ces données. M. Bain esquive la nécessité de reconnaître ce nouvel ordre d'opérations, en définissant ces données elles-mêmes, ces faits élémentaires de conscience : des sentiments de différence. (Voy. ch. XXI.)

CHAPITRE VIII

CLASSIFICATION DES FAITS PSYCHOLOGIQUES

Après avoir étudié les phénomènes psychologiques à titre de faits de conscience, c'est-à-dire dans le caractère qui leur est commun à tous, il faut distinguer les diverses espèces de ces faits, et les étudier dans leurs caractères propres.

§ I

Nécessité de classer les faits psychologiques. — « L'homme, dit Montaigne, est un sujet merveilleusement ondoyant et divers. » Nos pensées, nos jugements, nos raisonnements, nos sensations, nos sentiments, nos inclinations, nos passions, nos résolutions, nos actions, tout cela forme un ensemble qui, au premier abord, par son infinie variété, décourage l'observateur. De même donc que le naturaliste réunit dans des groupes distincts, suivant leurs ressemblances et leurs différences, les êtres qu'il étudie, de même le psychologue doit introduire l'ordre et l'unité dans les phénomènes dont il s'occupe, et en faire une *classification naturelle.*

Écueils à éviter. — Deux écueils ici sont à éviter : multiplier à l'excès les divisions, ou en trop réduire le nombre ; une multiplicité arbitraire, ou une arbitraire unité. Quelques psychologues écossais ou français (Reid, Stewart, Jouffroy, Garnier) ne se sont pas assez gardés du premier. D'autres (Condillac, par exemple, qui dérive toutes les fonctions psychologiques de la sensation) n'ont pas évité le second.

Trois classes de faits. — Les psychologues sont aujourd'hui à peu près d'accord pour reconnaître qu'il y a, ni plus ni moins, *trois classes* de faits et de fonctions psychologiques[1] : des **faits représentatifs** ou faits intellectuels ; — des **faits affectifs** ou sensitifs ; — et des **faits volitifs** ou de volonté. (Donner des exem-

1. Nous ne parlons pas ici des *causes* ou principes de ces faits ou de ces fonctions : à savoir les *facultés*. La question de l'existence des facultés, est, comme

ples : chercher ces trois ordres de phénomènes dans l'âme d'un enfant à qui l'on demande l'aveu d'une faute ; en soi-même, quand on fait un travail quelconque, une lecture, un travail écrit, etc.).

Justification de cette classification. — Pour justifier cette classification, deux questions à se poser : ne pèche-t-elle pas *par défaut*? ne pèche-t-elle pas *par excès*?

I. Elle n'est pas incomplète : énumération des faits psychologiques. — Ne pèche-t-elle pas par défaut, c'est-à-dire tous les phénomènes psychologiques rentrent-ils dans l'un ou l'autre de ces groupes? — Il se produit en nous des sensations (couleur, saveur, odeur, etc.), des souvenirs, des images, des jugements, des raisonnements : tous ces faits sont sans doute très différents les uns des autres ; mais ils présentent tous ce même caractère fondamental d'offrir à la conscience *la représentation* de quelque chose, de nous faire apercevoir quelque chose, soit un *objet* (son, couleur), soit un *rapport* (grandeur, petitesse, différence), soit un *rapport entre des rapports* (une conséquence). Cette essence commune nous autorise à grouper tous ces phénomènes sous un même titre, celui de **faits de représentation** ou de pensée, ou de connaissance.

Il se produit en nous des émotions diverses de plaisir et de douleur, des inclinations, tendances ou penchants de divers ordres, des passions et des sentiments d'espèces très différentes. Mais tous ces états sont marqués d'un caractère commun : dans tous, on *aime* ou l'on *désire* quelque chose dont la présence ou l'absence nous fait *jouir* ou *souffrir*. Cette essence commune nous autorise à les grouper sous le titre commun de **faits affectifs** ou faits de sensibilité.

Il se produit en nous des faits de résolution, détermination ou décision, qui peuvent avoir des objets très divers et même contraires ; mais l'essence de ces faits est toujours la même : elle consiste toujours à *choisir* entre plusieurs actes qui se présentent comme possibles. Les faits qui se caractérisent de la sorte sont des **actes de volonté**.

Tous les faits entrent dans ces trois catégories. — Mais ce dénombrement est-il complet? Quelques psychologues con-

celle de l'âme elle-même, une question de métaphysique. Cette question trouvera sa place plus loin. D'ici là, si nous nous servons du mot *faculté*, ce sera simplement au sens empirique, pour désigner un *ordre de phénomènes* ou de fonctions. De même le mot *âme* doit signifier simplement pour nous, jusqu'à plus ample informé, l'ensemble de la vie psychologique.

sidèrent l'*activité* comme une fonction spéciale. Mais la volonté, le désir ne sont-ils par des formes de l'activité? L'activité est donc de l'essence des diverses fonctions psychologiques, elle n'est pas une fonction distincte (ch. XIII).

Outre les trois fonctions reconnues plus haut, Jouffroy en admettait plusieurs autres : les *penchants primitifs* de la nature, les *mouvements de locomotion*, le *langage*. — Mais les *penchants primitifs* sont, comme le plaisir et la douleur, des faits de l'ordre affectif. Et l'on ne peut ni les rencontrer, ni les concevoir séparés du plaisir et de la douleur : on ne peut ni éprouver de la peine ou du plaisir sans haïr ou aimer, ni haïr ou aimer sans éprouver de la peine ou du plaisir. Le sens commun le reconnaît, et qualifie, par exemple, du nom de *sentiment*, aussi bien l'amour maternel, que les joies ou les douleurs inséparables de cet amour.

Les *mouvements* ne sont pas en eux-mêmes des faits psychologiques; mais y a-t-il du moins une fonction psychologique spéciale du mouvement? Les avis sont partagés sur ce point : les uns rapportent cette fonction à la volonté, d'autres y voient une fonction spéciale. L'une et l'autre opinion semblent arbitraires. Le pouvoir moteur n'est pas une fonction de la volonté exclusivement, car tous les mouvements que nous exécutons ne sont point volontaires. D'autre part, il est inutile d'admettre une fonction psychologique spéciale du mouvement, car cette fonction nous n'en avons aucune conscience. — Le plus simple est de dire que, en vertu de l'union de l'âme et du corps, toutes les fonctions psychologiques ont pour conséquence possible certains mouvements. Ce n'est pas seulement la volonté, c'est la passion, c'est le plaisir ou la douleur qui peuvent mouvoir les membres ou le corps tout entier. La pensée elle-même est motrice : la simple perception d'un mot, ou même l'imagination intérieure d'un mot peut mettre en jeu l'organe vocal. La vue d'un bâillement provoque le bâillement. La pensée s'accompagne souvent de gestes qui tendent à la traduire et à la réaliser au dehors : par exemple, la pensée d'une lutte à soutenir, d'un effort à faire. Elle s'accompagne inévitablement d'un certain jeu de physionomie, etc. Le pouvoir moteur est donc inhérent à tous les phénomènes psychologiques.

Enfin la fonction du *langage* est une combinaison des fonctions déjà reconnues. Car, dans le langage, on peut distinguer le *besoin* ou *désir* de parler qui se rapporte à la sensibilité; les *pensées* à

exprimer, et aussi les pensées des mots pour les exprimer, qu'il faut rapporter à l'intelligence ; et enfin les *mouvements* expressifs, qu'il faut attribuer soit à la volonté, soit à la pensée elle-même, soit, dans certains cas, à la sensibilité. S'il s'agit de l'invention même du langage, on montrera plus loin (ch. XLIII) qu'il n'est pas besoin d'admettre une faculté spéciale pour l'expliquer.

§ II

II. Cette classification n'admet pas de réduction. — Notre énumération des fonctions psychologiques semble complète ; reste à savoir si on ne peut y opérer de réduction, en ramenant l'une à l'autre deux des fonctions distinguées, ou deux ensemble à la troisième, ou les trois ensemble à quelque fonction plus fondamentale qui les enveloppe toutes.

Preuve à fournir. — Pour considérer comme distinctes deux fonctions psychologiques, il ne suffit pas de trouver entre ces fonctions des différences même importantes ; car, à ce compte, il faudrait considérer comme autant de fonctions distinctes nos différentes inclinations (par exemple, l'amour de l'aliment et l'amour du beau), ou nos diverses opérations intellectuelles (par exemple, le souvenir et le jugement). Mais il faut se demander : 1° si ces diverses fonctions, quoique peut-être toujours unies en fait, ne peuvent *idéalement* se concevoir l'une sans l'autre ; ou, en d'autres termes, si l'idée, essence, ou définition de l'une n'est pas enveloppée dans l'idée, essence, ou définition de l'autre [1]. 2° On cherchera ensuite si, *en fait*, la vie psychologique ne nous présente pas ces diverses fonctions *isolées* les unes des autres, ou tout au moins subissant des *variations indépendantes* [2].

A. **Les trois fonctions sont distinctes par leur essence.** — Peut-on, par la pensée, concevoir chacune des fonctions distinguées plus haut sans aucune des deux autres ? — 1° Tous les faits intellectuels ont pour essence commune la *représentation*. Or on peut concevoir la représentation (celle d'une figure de géométrie par exemple) sans y faire entrer l'idée ni d'aucun plaisir ou peine, ni d'aucune volition. On peut même porter par la pensée

1. C'est ainsi que Descartes distingue l'étendue de la pensée, en montrant que l'idée de l'une n'entre pas comme élément dans l'idée de l'autre.
2. C'est exactement la même méthode qui a été appliquée lorsqu'il s'est agi de chercher si la conscience est, oui ou non, une faculté spéciale.

l'intelligence à sa perfection, sans lui attribuer aucune émotion, aucun vouloir. On peut concevoir un esprit pur en qui l'univers se réfléchirait, clair comme un théorème, et qui à son absolu savoir allierait une impassibilité absolue.

2° Tous les faits sensitifs ont pour essence commune le *plaisir* ou la *peine*. Or on peut concevoir une sensation de plaisir ou de peine qui ne soit accompagnée d'aucune représentation. Je puis supposer, par exemple, une douleur, même très intense, qui ne serait accompagnée d'aucune représentation, ni de la cause agissante, ni même de l'organe affecté. On conçoit plus aisément encore le plaisir ou la douleur sans un acte de volonté.

3° Tous les faits de volition ont pour essence un consentement ou *un choix*. Or on ne peut, il est vrai, se figurer un consentement ou un choix sans une représentation et un désir; car on choisit toujours un certain acte qu'on se représente, et pour une certaine fin qu'on désire. Mais on conçoit néanmoins que le consentement et le choix sont un nouvel élément qui se superpose à la représentation et au désir, et qu'en combinant entre eux ces deux premiers éléments, la représentation et le désir, on ne réussit pas à en dériver l'idée du consentement et du choix. La représentation et le désir sont donc la condition préalable du choix, mais non le choix même. (Cf. ch. XXXVIII.)

Ainsi, *idéalement*, l'esprit distingue *par leur essence même* les trois catégories de fonctions psychologiques.

B. **En fait, ces fonctions s'exercent et varient séparément**. — Cherchons maintenant si cette distinction idéale ou essentielle ne se traduit pas dans l'expérience par une séparation *réelle* ou par l'indépendance *réelle* des variations.

Séparation des faits sensitifs et intellectuels. — *a*) Les faits affectifs et les faits intellectuels, tout d'abord, sont parfois donnés en fait séparément. Toute connaissance n'est pas en même temps un plaisir ou une douleur; et tout plaisir ou douleur n'est pas en même temps une connaissance. La perception d'une feuille de papier blanc, de lettres imprimées sur une page est une connaissance très nette, sans aucun mélange de plaisir ou de douleur. La démonstration d'une vérité géométrique peut n'être accompagnée d'aucune émotion.

Réciproquement, certains malaises intérieurs sont dits indéfinissables, c'est-à-dire qu'ils ne sont accompagnés d'aucune connaissance, ni de la cause de la douleur, ni, qui plus est, de l'organe

affecté [1]; car ces douleurs ne se localisent pas, ou ne se localisent que très vaguement.

b) Les deux phénomènes se produisent-ils simultanément? Il peut alors arriver que l'un persiste, tandis que l'autre disparaît. On se lasse d'entendre toujours un même son ou une même chanson. On se souvient d'un ami souvent plus longtemps qu'on ne le regrette. La joie d'une découverte scientifique passe; la vérité demeure.

Variations indépendantes de ces phénomènes. — *a*) Fixité relative des phénomènes intellectuels, mobilité extrême des phénomènes sensitifs : les principes rationnels, d'abord, sont immuables dans toutes les intelligences ; en outre, la plupart des connaissances, une fois acquises, demeurent fixes dans l'esprit. C'est cette stabilité qui rend possible la science : *non est fluxorum scientia* (Bacon). Mais, en dehors même de la science, l'expérience la plus ordinaire met dans tous les esprits un nombre immense d'idées communes. C'est ce qui fait qu'on peut se parler et s'entendre. — S'agit-il, au contraire, de l'élément affectif? Dans un même individu d'abord, les sentiments, les goûts changent sans cesse de degré ou même de nature. Compare-t-on les hommes entre eux? Autant d'hommes, autant de sentiments. Exemple : variété dans le costume : les formes et les couleurs ont été *connues* de même, mais non *goûtées* ou *senties* de la même façon [2]. — Appréciation de ce caractère d'inconstance par ses effets : comparez la conduite de ceux chez lesquels la sensibilité domine, comme l'enfant ou le jeune homme, avec la conduite de ceux qui obéissent surtout à la raison; d'une part, inconstance et mobilité perpétuelles ; d'autre part, stabilité dans les desseins, vie méthodique et réglée (Paffe, *ibid.*, 55), Les Stoïciens donnaient pour règle à l'homme de vivre d'une manière uniforme : *constanter vivere*, ζῆν ὁμολογουμένως; conséquents avec eux-mêmes, ils prescrivaient au sage qui veut atteindre ce but, d'anéantir en soi toutes les passions, et de prendre pour unique guide la raison. « C'est la raison, non le sentiment, qui fera le *justum et tenacem propositi virum*, parce que la raison est une et immuable, et que celui qui n'écoute que sa voix devient un et invariable comme elle. »

1. Le cas ne se présente peut-être pas, à la rigueur, chez l'homme, une fois qu'il a atteint l'âge de quelques mois, vu l'expérience acquise et les associations d'idées; mais il se présente, à coup sûr, chez l'enfant nouveau-né et chez beaucoup d'animaux qui n'ont que peu ou point de centres nerveux. Il se présente aussi dans certains cas anormaux (ch. XXXII, § 2).
2. Voy. Paffe, *Considération sur la sensibilité*, p. 60.

b) Bien plus, les fonctions intellectuelles et les fonctions affectives sont si distinctes, que souvent elles s'empêchent réciproquement. — D'un côté, les fonctions de l'ordre affectif semblent contrarier les fonctions de l'ordre intellectuel : le plaisir et la douleur, portés à un certain degré, interrompent tout travail d'esprit; l'habitude des plaisirs énerve l'intelligence; l'émotion paralyse parfois un orateur; la passion, dit-on, est un délire, c'est-à-dire qu'elle nous fait délirer; on sait dans quels égarements nous jettent l'antipathie, la sympathie, l'amour-propre, etc. (Paffe, *ibid.*, p. 91).

Réciproquement, l'élément intellectuel semble hostile à l'élément affectif; exemple : froideur proverbiale des gens d'étude; travail d'esprit, préservatif ou dérivatif de la passion. Comparer la classe instruite et la classe ignorante d'une même société; chez celle-ci, sentiments plus impétueux; par suite, les hommes qui en font partie sont capables de plus grands dévouements et de plus grands crimes; ils sont les instruments des révolutions violentes; en thèse générale, les excès d'une révolution sont en raison inverse du développement intellectuel (Paffe, *ibid.*, p. 103). « Ne voyez-vous pas, a dit Mirabeau, avec quelle facilité on fait d'une bête brute une bête féroce? » — Ainsi les faits, comme la raison, prouvent la distinction des fonctions représentatives et des fonctions affectives.

Séparation de ces deux fonctions et du vouloir. — L'expérience nous fait-elle constater de même la distinction de ces deux premières sortes de fonctions et de la volonté?

En fait, il faut le reconnaître, tout vouloir est accompagné de représentation et de désir, car tout vouloir implique une *fin* conçue et un *mobile* qui nous y porte; mais la réciproque n'est pas vraie, et le plus grand nombre de nos pensées ou de nos désirs n'est point pour nous l'occasion d'un acte de volonté. Les fonctions représentatives ou affectives s'exercent chez nous d'une façon presque continue; l'acte de volonté est intermittent. L'enfant nouveau-né, non plus que l'animal, n'a point de volonté; ni le vieillard retombé en enfance. Dans la vie même de l'homme fait, l'acte proprement volontaire est moins fréquent qu'on ne croit. Ce qui nous fait agir la plupart du temps, c'est l'instinct, la passion, ou l'habitude. Plus souvent qu'on ne s'imagine, nous n'agissons pas, mais, comme dit Malebranche, *nous sommes agis.*

Disproportion possible entre l'énergie de ces fonctions et du vouloir. — L'expérience nous fait constater, en outre, que l'énergie du vouloir n'est pas toujours proportionnelle à

celle de l'intelligence ou de la sensibilité. Les esprits les plus ouverts ne sont pas toujours les plus résolus. Au contraire, cette faculté de voir en toute chose le pour et le contre, cette impartialité de jugement met souvent de l'indécision et de l'inconstance dans les volontés. D'autre part, les hommes les plus passionnés n'ont pas non plus les caractères les plus fermes. La passion violente annihile la volonté ou la subjugue[1].

Résumé. — Ainsi l'*expérience* confirme les résultats de l'*analyse*. L'intelligence, la sensibilité et la volonté sont donc des fonctions distinctes.

§ III

Unité de ces trois fonctions. — Mais, après avoir distingué, il faut unir. Il n'y a pas en nous trois vies psychologiques, qui s'écouleraient parallèlement sans se mêler; il n'y en a qu'une, dont les divers éléments sont intimement associés. Ce qui fait l'unité des fonctions psychologiques, c'est qu'elles concourent à une *même fin*, qu'elles sont sans cesse engagées simultanément dans les *mêmes actes*, et qu'elles sont enveloppées dans une *même conscience*.

1° **Unité de fin**.— Elles concourent à une même fin. — Ce qui fait l'unité du corps vivant et des fonctions qui s'y exécutent, c'est l'unité d'action des organes et des fonctions : tout y a pour but la conservation de l'individu et de l'espèce. Les fonctions spirituelles sont unes aussi, en ce que toutes servent d'abord à notre conservation, et que toutes servent surtout à l'accomplissement de notre destinée morale. Par l'intelligence, nous concevons le but à atteindre et les moyens d'y parvenir; par la sensibilité, nous sommes excités à le poursuivre; par la volonté, nous pouvons céder ou résister aux impulsions de la sensibilité, et, dans le conflit de la raison avec les passions, prêter à celle-là le concours qui assure sa victoire. Otez l'intelligence, l'homme est aveugle; ôtez la sensibilité, il est inerte; ôtez la volonté, il est esclave et impuissant.

2° **Unité d'action**. — Ces fonctions, concourant à une même fin, doivent, par suite, se trouver sans cesse engagées de concert dans les mêmes actes. — Exemples : une résolution est un acte de la *volonté;* mais cet acte, nous l'avons dit, implique comme condi-

1. Sur la distinction entre la représentation, considérée comme phénomène passif, d'une part, et le désir et la volition, considérés comme phénomènes d'activité, d'autre part, voy. ch. XIII. — Sur la distinction du désir et de la volonté, voy. ch. XXXVIII.

tion préalable, des idées, ou conceptions d'actes possibles, suggérées par l'*intelligence*, et des mobiles d'action nés de la *sensibilité*. — L'attention est surtout un acte de l'*intelligence;* mais l'intelligence n'est rendue attentive (sauf les cas d'attention forcée, de préoccupation) que par l'action de la *volonté;* et l'attention n'est imposée à l'intelligence qu'en vue d'un certain résultat qui est l'objet d'un *désir*. — Dans la passion, la part principale revient à la *sensibilité ;* mais la passion s'alimente de l'image de son objet, remémoré par le *souvenir*, transformé par l'*imagination;* et, en même temps, la passion ne se développe qu'avec la complicité et le concours actif, ou tout au moins le consentement de la *volonté*.

3° **Unité de conscience.** — Enfin ce concert des fonctions psychologiques n'est lui-même possible que parce que ces diverses fonctions sont enveloppées dans une même conscience. Car si, par exemple, le désir d'une fin était séparé, dans la conscience, de l'idée des moyens, la fin ne serait jamais poursuivie. Mais aucune fonction n'a pour les autres de secret; et c'est pourquoi, comme trois bons ouvriers, elles s'entr'aident dans leur tâche commune.

De là vient que ces trois fonctions, unes dans la fin poursuivie, unes dans l'action, unes dans la conscience, nous paraissent former un seul et même être et appartenir au même moi.

Nous étudierons d'abord la fonction représentative, l'intelligence.

LIVRE II. — INTELLIGENCE

CHAPITRE IX

FONCTION D'ACQUISITION : DONNÉES DE LA CONNAISSANCE

LA SENSATION

§ I

Tableau général de l'activité intellectuelle.—L'intelligence est la faculté de connaître. Elle comprend diverses fonctions :

1° **Fonction d'acquisition**. — A toute connaissance il faut des *données* ou matériaux sur lesquels elle s'exerce : c'est la **fonction d'acquisition**. Elle est remplie par les facultés dites d'*expérience*[1] : à savoir, les *sens* et la *conscience*.

2° **Fonction de conservation**. — Pour que la connaissance soit possible, il faut que ces matériaux, ces données de l'expérience, ne soient pas perdues aussitôt acquises ; il faut qu'elles demeurent toujours à notre disposition : c'est la **fonction de conservation**. Elle est remplie par la *mémoire*.

3° **Fonction de combinaison**. — La loi suivant laquelle ces matériaux conservés par la mémoire nous sont restitués, c'est l'*association des idées*.— Et l'association des idées, en tant qu'elle a pour effet, dans certaines conditions, de disposer dans un ordre nouveau les matériaux conservés par la mémoire, c'est la **fonction de combinaison**, qui se nomme *imagination*.

Ces diverses fonctions qui sont liées très étroitement aux organes, qui sont communes à l'homme et à l'animal, qui s'accomplissent en nous machinalement, sans qu'il soit besoin d'en savoir la raison, se nomment **opérations sensitives**.

1. On distingue d'ordinaire l'expérience *externe* ou des sens, et l'expérience *interne* ou de la conscience. Cette distinction, au fond, est inexacte, car les sensations sont aussi bien *internes* que n'importe quel fait psychologique, la volition, par exemple. Mais on peut la maintenir, pourvu qu'on entende simplement par *expérience externe*, l'expérience provoquée par des *conditions externes*.

4° **Fonctions proprement intellectuelles ou d'élaboration.** — Au-dessus, viennent les **opérations** proprement **intellectuelles** qui supposent toutes les précédentes comme condition préalable, et qui ont pour objet l'**élaboration** de la connaissance. Ces opérations dérivent toutes du pouvoir d'*apercevoir des rapports* entre les données de l'expérience. Et l'intelligence, au sens étroit du mot, peut se définir : la *faculté d'apercevoir des rapports.*

Jugement. — L'aperception d'un rapport quelconque entre deux choses (par exemple, le rapport de moyen à fin entre l'aile et le vol), c'est le *jugement.*

Généralisation. — L'aperception d'un rapport de similitude entre une pluralité de choses (par exemple, entre tous les chênes), c'est la *généralisation.*

Raisonnement. — L'aperception d'un rapport de contenance ou d'identité entre deux rapports énoncés ou jugements, et un troisième rapport ou jugement (par exemple, entre ces deux jugements : Tout homme est mortel, — Pierre est homme; et celui-ci : Pierre est mortel), c'est le *raisonnement.*

Lois de ces opérations : principes rationnels. — Toutes ces opérations, aussi bien les opérations sensitives que les opérations intellectuelles, sont soumises à une *loi* supérieure et absolument nécessaire : la *loi d'identité* ou de non-contradiction. La conscience ne peut admettre, ne peut réaliser en soi la contradiction (par exemple, l'idée d'un blanc non-blanc).

Les opérations intellectuelles, en particulier, lorsqu'elles s'accomplissent régulièrement en vue de nous donner l'intelligence des choses en général, c'est-à-dire en vue de constituer la science, sont dirigées par un principe, inspirées par une croyance, à savoir, que *tout est intelligible;* ou, en d'autres termes, que *tout a sa raison.* C'est le *principe de raison.* Comme tout jugement, il dérive, comme on verra, de la faculté d'apercevoir des rapports.

Ces deux principes, qui servent de loi et de règle à toute connaissance, constituent ce qu'on nomme, au sens étroit du mot, *la raison.*

Tel est le tableau général de toute l'activité intellectuelle.

§ II

Fonction d'acquisition : sensation; sa définition. — Il faut commencer par la fonction d'acquisition. En effet, quelque

théorie que l'on professe sur la connaissance, sensualisme, empirisme, rationalisme[1], tout le monde est d'accord sur ce point : que les premiers éléments de la connaissance sont dus à l'expérience. — L'expérience elle-même débute par les sensations. C'est donc par la sensation qu'il convient de commencer une étude de l'intelligence.

Trois sens possibles et même usités du mot *sensation*. Quelquefois on applique le mot sensation à des phénomènes purement physiques. Cl. Bernard et beaucoup d'autres savants parlent de la *sensibilité des tissus vivants*, voulant dire par là que ces tissus sont susceptibles de répondre par une contraction à une excitation reçue. Gerdy, dans son livre sur *les Sens et l'Intelligence*, définit ainsi la sensation : « C'est le changement qui se passe, sous l'influence d'une excitation, dans un organe affecté. » — Cet usage des mots *sensation* et *sensibilité* est tout à fait abusif. Ces mots ont été créés pour désigner des faits de conscience. Les appliquer à des faits d'ordre physique, c'est faire des métaphores poétiques, là où il serait besoin d'un langage rigoureux. Pour désigner les phénomènes dont il s'agit, qu'on emploie les mots *impression*, *contraction*, *impressionnabilité*, *contractilité*, mais non pas le mot *sensation*.

Lors même qu'on réserve le mot *sensation* aux phénomènes psychologiques, on peut encore l'entendre en deux sens. Pour les uns, le mot sensation désigne le *plaisir* et la *douleur*, qui peuvent suivre les impressions exercées sur les organes des sens. Dans ce cas, le mot *perception* auquel on l'oppose, signifie les diverses *représentations* (son, couleur étendue, etc.), qui résultent aussi des impressions exercées sur les sens. En ce sens, la sensation, c'est exclusivement un phénomène d'ordre *affectif;* et la perception, un phénomène d'ordre *représentatif.* — A coup sûr, la distinction entre ces deux ordres de phénomènes, qui résultent l'un et l'autre des impressions exercées sur les sens, est juste et importante; mais cette acception étroite du mot *sensation* s'écarte trop des habitudes et des traditions de la langue philosophique et scientifique.

Ordinairement on entend, et presque toujours on a entendu par *sensation*, tout l'ensemble des phénomènes psychologiques (repré-

1. Le sensualisme fait dériver toutes les idées des sens (Condillac); l'empirisme reconnaît deux sources d'idées : les sens et la conscience (Locke); le rationalisme admet, en outre, que, dès l'origine, nous portons dans notre intelligence, soit des idées ou des principes, soit au moins des pouvoirs, que l'expérience des sens ou de la conscience ne crée pas, mais qu'elle fait seulement passer à l'état de conscience expresse, ou auxquels elle fournit une matière pour s'exercer (Descartes, Leibniz, Kant).

sentatifs ou affectifs, peu importe), qui résultent *immédiatement* d'une impression exercée sur les organes. En ce sens, la représentation d'une étendue résistante produite par le contact d'un morceau de fer, et la douleur éprouvée, si ce fer est brûlant, sont également des sensations. Dans ce cas, le mot *perception*, opposé au mot *sensation*, prend un autre sens que tout à l'heure; il signifie l'acte proprement *intellectuel*, postérieur et supérieur à la pure et simple sensation, acte par lequel cette sensation est interprétée, située en dehors de nous ou dans notre organisme, rapportée à un objet sensible, attribuée à un sujet sentant, etc.[1]. C'est dans ce sens-là que, selon l'usage le plus répandu, nous prendrons le mot *sensation*. Par *sensation* nous entendrons, par conséquent, toutes les données immédiates résultant d'une impression exercée sur les sens.

Distinction de la sensation et de l'impression. — La sensation étant ainsi définie, il faut la distinguer du phénomène physique qui la précède et qui en est la condition, phénomène qu'on nomme *impression*.

a) L'impression, c'est la modification des organes, et en particulier des nerfs et des centres nerveux, modification qui a elle-même pour cause ordinaire une action d'un agent extérieur, comme les vibrations de l'air ou de l'éther. La nature de l'impression est mal connue; mais on peut, à coup sûr, affirmer qu'au fond elle se réduit à un *mouvement*. Par suite, l'impression a tous les caractères que nous avons reconnus ailleurs (ch. III) aux phénomènes physiques : elle est susceptible d'être *localisée*, d'être *mesurée*, d'être *perçue par les sens*. La science, sans doute, n'en est point encore là; mais rien, dans la nature de l'impression, ne s'oppose absolument à ce que ces problèmes soient un jour résolus. — La sensation, au contraire, qu'elle soit affective, qu'elle soit représentative, ne peut en aucun cas être assimilée à un mouvement. Par suite, sa nature s'oppose à ce qu'elle soit jamais exactement mesurée, localisée et perçue par les sens.

b) Ce qui prouve en outre la différence essentielle de l'impression et de la sensation, c'est que l'impression peut se produire sans

1. La couleur, par exemple, est en elle-même une *sensation;* mais si cette sensation est objectivée, rapportée à un objet coloré que nous croyons voir en dehors de nous, à une certaine distance, avec une certaine forme, un certain volume, etc., on dit alors qu'il y a une *perception*. Au fond, le mot *perception*, qui dérive de l'opinion commune sur les opérations des sens, est inexact; car, à vrai dire, nous ne percevons rien, sinon nos propres états de conscience.

être accompagnée de sensation. Cela peut avoir lieu : 1° quand l'impression est trop faible ; 2° lorsque, trop prolongée ou trop souvent répétée, elle devient habituelle (l'impression continue de nos vêtements ne produit plus de sensation appréciable); 3° quand l'attention est distraite par un autre objet (lorsqu'un homme est distrait ou préoccupé, on peut lui parler sans qu'il l'entende).

§ III

Distinction des diverses sensations : sensations affectives, sensations représentatives. — La sensation étant ainsi distinguée de l'impression, il s'agit de distinguer les unes des autres les diverses espèces de sensations. — Reconnaissons d'abord deux grandes classes de sensations : les sensations de l'*ordre affectif*, ou plaisirs et douleurs sensibles ; — et les sensations de l'*ordre représentatif*. Ces deux espèces de sensations, nous l'avons déjà dit (ch. VIII, § II), relèvent de deux fonctions psychologiques différentes, et nous renvoyons l'étude des sensations affectives au moment où nous traiterons de la sensibilité (ch. XXXV). Cherchons donc ici les différentes espèces de sensations simplement représentatives.

Distinction des diverses sensations représentatives. — On est bien loin de s'entendre sur ce sujet. Il n'est pas, en effet, aussi facile qu'on se l'imagine de découvrir ce qui est ou n'est pas immédiatement donné comme pure et simple sensation. A l'âge où nous sommes en état d'entreprendre une étude analytique de nos sensations, nous les trouvons en nous fort éloignées de cet état primitif de simplicité et de pureté qu'il s'agit d'atteindre. Elles sont alors au contraire doublement altérées : d'abord, tous nos sens s'exerçant de concert, nos diverses sensations, en vertu des lois d'association, que nous apprendrons plus tard à connaître, se soudent les unes aux autres. En outre, l'intelligence travaillant de concert avec les sens, les sensations, en vertu de la même loi, se compliquent d'éléments intellectuels superposés. Or ces diverses associations deviennent, avec le temps et l'habitude, à peu près indissolubles. Il est donc très difficile d'isoler soit les diverses sensations les unes des autres, soit l'ensemble des sensations des additions ultérieures apportées par la raison et l'expérience. Pour en venir à bout, la simple *observation* par la conscience ne suffirait pas. On a dû recourir souvent à l'*expérimentation*, qui produit

isolément des phénomènes donnés ensemble, dans les conditions ordinaires. D'autre part, on a pu avoir recours aussi à l'étude des *cas anormaux* (observation de sujets privés d'un sens ou même de plusieurs, etc.), dans lesquels la nature, produisant dans l'organisme des perturbations, des suppressions bien plus profondes que celles que peut se permettre un expérimentateur, nous fournit des sujets d'observation encore plus instructifs, des analyses encore plus décisives.

1° **Odeur ; diverses notions et sensations qui s'y soudent.** — Allons du facile au difficile et de ce qui est incontestable à ce qui est contesté. — Une première espèce de sensation, reconnue de tous, c'est la **sensation d'odeur.** Montrons par l'exemple de cette sensation de quels éléments étrangers une sensation peut se compliquer, et dégageons-la de tous ces éléments. Chacun pourra faire ensuite le même travail pour les autres sensations. — La sensation d'odeur doit être isolée, d'une part, de diverses *notions* ou représentations de l'ordre intellectuel; d'autre part, de diverses autres *sensations*.

Elle doit être isolée de diverses **notions ou représentations**: *a*) de la représentation de l'objet, cause de l'odeur, laquelle en vertu d'associations innées ou acquises, — innées dans certains cas chez les animaux, acquises chez l'homme, — s'ajoute à la sensation d'odeur. C'est grâce à cette association que, chez les ruminants et les carnassiers par exemple, l'odeur sert, non moins que la vue, à la recherche de l'aliment. Nous aussi, mais grâce à l'expérience, nous distinguons les objets à la simple odeur, par exemple la rose de l'œillet; — *b*) de la notion plus ou moins exacte de la direction et même de la distance de l'objet odorant; — *c*) de l'idée de l'organe qui reçoit l'excitation du corps odorant : la sensation d'odeur est en effet vaguement située dans les narines ; c'est ce qu'on nomme *localisation*. Que cette localisation soit innée ou acquise, peu importe; toujours est-il que l'idée du siège de la sensation d'odeur est bien distincte de cette sensation même.

Elle doit être isolée en outre de **sensations concomitantes.** Partons des sensations concomitantes qui ont leur siège dans les organes les plus éloignés de l'organe même de l'odorat, pour arriver aux sensations qui ont leur siège dans le même organe que l'odorat.

a) Elle doit être isolée des sensations dites *organiques* ou du *sens vital*, provenant soit des voies digestives, soit des voies respiratoires. Des voies digestives, exemple : il y a des odeurs *appétis-*

santes, des odeurs *nauséabondes :* l'odeur de la chair émeut l'appétit de l'animal carnassier; l'odeur d'une bonne cuisine réveille aussi le nôtre. Des voies respiratoires, exemple : il y a des odeurs *fraîches*, comme celle de l'eau de Cologne, qui provoquent une sensation d'aisance du côté des voies respiratoires, et des odeurs étouffantes ou *suffocantes* qui semblent gêner la respiration, comme celle d'un appartement tenu longtemps fermé; — *b*) des sensations *gustatives :* lors même que le corps odorant n'est pas mis en contact avec l'organe du goût, cet organe semble s'ébranler par sympathie : il y a des odeurs qui sont savoureuses, et donnent comme un avant-goût de l'objet; — *c*) des sensations *musculaires*, qui naissent du mouvement des narines, lorsque nous prisons ou aspirons l'air pour faire arriver en plus grand nombre les molécules odorantes à la cavité olfactive ; — *d*) des sensations de *tact;* celles-ci, comme les suivantes, ont pour organe l'organe même de l'odeur, à savoir la membrane pituitaire : il y a des odeurs *âcres* ou *piquantes*, comme celle de l'ammoniaque, de la moutarde. On dirait que la muqueuse est excitée par ces odeurs comme par une piqûre d'aiguille. D'autres fois, c'est une sensation de chatouillement qui provoque une contraction du nez, un éternuement ; — *e*) des sensations de *chaleur* ou de *froid :* l'odeur du camphre ou de la menthe paraît froide, celle de l'alcool paraît chaude; — *f*) de la sensation affective de *douleur* ou de *plaisir;* celle-ci plus étroitement unie qu'aucune autre avec la sensation d'odeur, et qui peut-être, en fait, n'en est jamais séparée. — Tous ces éléments étrangers, notions, images, sensations, mis à part, on a comme résidu la pure et simple sensation d'odeur. Voilà une première espèce de la sensation et un premier élément de la connaissance.

Variété des odeurs : impossibilité d'une classification. — Maintenant cette espèce de sensation se divise en un nombre infini de variétés : on a essayé des classifications. Linné distingue les odeurs *aromatiques*, *fragrantes*, *ambrosiaques*, etc. ; d'autres les classent autrement. C'est là un travail sans valeur scientifique. Les odeurs ne peuvent être classées que d'après des analogies plus ou moins vagues et que tout le monde n'apprécie pas de la même façon. Or il n'y a de classifications scientifiques que celles qui sont fondées sur une résolution, décomposition, ou analyse des choses classées, et sur la possession en commun de quelques-uns des caractères ou éléments ainsi distingués par l'analyse. Mais les sensations, quelque tentative qu'on ait faite

pour les analyser (voy. ch. XI), sont indécomposables. Donc chaque espèce de sensation d'odeur, produite par chaque espèce de corps, par exemple l'odeur de la rose, du lis, de la truffe, etc., se trouve être une espèce, ou un genre, ou une classe, comme on voudra, puisqu'elle ne saurait rentrer ni dans un genre, ni dans une classe supérieurs. C'est dire, en d'autres termes, que les sensations d'odeur sont réfractaires à la science, puisque la science a précisément pour but de ramener la multiplicité à l'unité. Comme l'a dit M. Taine, le psychologue est, à l'égard des sensations d'odeur, comme le chimiste à l'égard des corps simples du monde physique; avec cette différence toutefois, au désavantage du psychologue, que les corps simples du monde physique sont, en tout, au nombre d'une soixantaine, tandis que les sensations irréductibles d'odeur sont à peu près aussi nombreuses que les causes qui peuvent les provoquer, c'est-à-dire en nombre indéfini.

Ce que nous disons des sensations d'odeur pourrait à peu près se répéter pour toutes les autres sensations; moins exactement cependant pour les sensations de couleur et de tact, où la variété est moins grande et l'originalité moins absolue.

2° **Saveur.** — Une seconde espèce irréductible de sensation, c'est la sensation de **saveur**. Pour l'obtenir à l'état brut, il faudrait opérer une désagrégation du même genre que celle de tout à l'heure.

3° **Son.** — Une troisième espèce de sensation, c'est la sensation de **son**.

4° **Couleur.** — Une quatrième espèce, c'est la sensation de **couleur**. — Ces quatre premières espèces de sensations exigent, pour se produire, l'excitation d'une partie du corps parfaitement définie. — Les espèces suivantes peuvent répondre à des excitations provenant des différentes parties du corps.

5° **Chaleur.** — Une cinquième espèce de sensation est celle de **chaud** et de **froid**.

6° **Attouchement.** — Une sixième espèce, c'est la sensation que nous désignerons, d'une façon générale, sous le nom de sensation de l'**attouchement**, et qui, suivant le degré ou la succession des effets, devient sensation de contact, de pression, de traction, de choc, etc. Quant aux représentations de dur, de mou, de rude, de poli, d'humide, d'adhérent, etc., les physiologistes ont montré[1] qu'elles sont, à vrai dire, non des sensations spéciales, comme le

1. Gratiolet, *Anatomie du système nerveux*, t. II, p. 401, cité par Taine, *l'Intelligence*, t. I, p. 261.

croit Reid, mais des interprétations, des jugements formés d'après diverses modifications de l'attouchement, d'après la résistance plus ou moins grande à l'effort, etc. Mais l'attouchement est, dans ces représentations, l'unique élément sensible original.

7° **Plaisir et douleur.** — Enfin, pour faire une énumération complète des phénomènes psychologiques qui résultent immédiatement des impressions exercées sur les sens, on pourrait placer ici les sensations affectives de **plaisir** ou de **douleur**. Ces sensations ont ceci de particulier qu'elles peuvent s'associer à n'importe quelle autre sensation. Nous renvoyons à l'étude de la sensibilité ce que nous aurons à dire de particulier sur ces sensations.

§ IV

Rapport des sensations représentatives et affectives : raison inverse ; trois degrés. — Mais ce qu'il importe de remarquer dès à présent, c'est la manière dont ces sensations, ou cet élément affectif est uni aux diverses sensations représentatives. Il y a ici comme trois degrés à distinguer[1]. Au premier, se placent les sensations des organes internes et du tact passif qui rentrent toutes, comme nous le dirons plus loin, dans le genre des sensations de l'attouchement; — au second, les sensations du goût et de l'odorat; — au troisième, les sensations de l'ouïe, de la vue et du toucher. Tout d'abord, l'élément affectif prédomine, enveloppe la sensation et semble la constituer tout entière. Puis cet élément s'efface par degrés et finit par s'évanouir, tandis que, par une progression inverse, l'élément représentatif, l'élément capable de fournir matière à une connaissance distincte, presque nul au premier degré, va se dégageant au second, et demeure seul au dernier.

I. Absence de l'élément représentatif. — Considérons d'abord les sensations des organes internes. Cette sensibilité générale est la source d'un grand nombre de sensations agréables et surtout douloureuses. Nous ne sentons guère nos organes internes que pour en souffrir. Mais quelle prise y a-t-il pour l'intelligence dans ces sensations? Aucune, ou presque aucune; d'où résulte que nous sommes hors d'état de nommer ces douleurs et de les décrire; ou bien, si nous voulons le faire, nous sommes obligés de les assimiler à d'autres

1. J. Lachelier, *Cours inédit.*

sensations, savoir, à des sensations du tact passif périphérique ; et celles-ci elles-mêmes nous les distinguons, n'étant pas non plus capables de les définir, en nommant la cause qui les produit. Par exemple, en parlant d'une douleur interne, nous dirons qu'elle est *aiguë*, *brûlante*, c'est-à-dire analogue à celle que produit une aiguille qui pique la peau, ou le contact d'un corps chaud. Ainsi les sensations internes se définissent par assimilation aux sensations du tact passif, et celles-ci elles-mêmes ne se définissent que par leur cause.

II. Apparition de l'élément représentatif. — Passons au deuxième degré : les sensations du goût et de l'odorat sont aussi éminemment affectives Ici encore dominent les peines et les plaisirs; surtout les plaisirs, car ces sensations ne sont presque jamais vraiment douloureuses, mais simplement désagréables ; il n'est guère permis de dire qu'on en souffre ; tandis que ces sensations nous procurent des plaisirs que certains hommes jugent plus exquis que tous les autres. — Mais pourtant, dans ces sensations, l'élément représentatif ou intuitif est déjà plus distinct que tout à l'heure. Indépendamment de leur caractère agréable ou désagréable, les odeurs ont en elles un *quid proprium* qui les distingue les unes des autres. Il y a en elles matière à une application de l'intelligence, à une comparaison, à un discernement réfléchi. C'est pourquoi on a pu essayer d'en faire des classifications. C'est pourquoi aussi le goût et l'odorat sont admis à jouer un certain rôle, rôle bien modeste il est vrai, dans les sciences. On les prend comme *réactifs*, pour reconnaître la nature de certains corps. Remarquons pourtant qu'ici encore il est impossible de désigner directement les sensations. Les saveurs ou odeurs n'ont pas de nom par elles-mêmes; on ne les fait connaître qu'en indiquant la cause qui les produit (saveur sucrée, odeur de rose).

III. Prédominance de l'élément représentatif. — Arrivons au troisième degré : ici, l'élément affectif devient insignifiant. C'est par exception qu'un son ou une couleur est accompagné d'un plaisir ou d'une douleur. Une lumière trop vive, certains assemblages de couleurs font mal à l'œil. Les grincements d'une lime ou d'une scie sont désagréables à l'oreille. Quant aux sensations qui accompagnent le toucher actif, elles n'ont absolument aucun caractère affectif; mais, en revanche, l'élément représentatif a pris désormais la première place, et son rôle va croissant de l'ouïe au toucher.

Qualités représentatives des sons. — Dans les sons, tout d'abord, on peut distinguer divers aspects sur lesquels s'exercera l'activité de l'intelligence. Les sons se distinguent entre eux au point de vue de l'**intensité**, laquelle dépend, comme on sait, de l'amplitude des vibrations. Ils se distinguent par le **timbre**, qui dépend de l'addition, aux vibrations qui produisent la note fondamentale, d'autres vibrations une, deux, trois... fois plus rapides. Mais, dans les autres sensations aussi, on peut noter des différences du même genre; car, entre les odeurs, par exemple, il y a des différences d'intensité et aussi des différences de qualité qui correspondent à peu près aux différences de timbre. — Mais voici qui est spécial au son : c'est la différence de **tonalité** ou de **hauteur**, qui dépend du nombre de vibrations. Rien de pareil pour les odeurs et les saveurs. Pas moyen de composer une échelle ou gamme ascendante ou descendante des odeurs et des saveurs. On le peut pour les sons. Aussi les notes ont-elles leur nom ; et, qui plus est, quand ces notes reparaissent, lorsqu'une seconde gamme se superpose à la première, on les retrouve, on les reconnaît et on leur donne le même nom. On sait, de plus, quel intervalle sépare deux notes différentes. On peut prendre un de ces intervalles pour unité, et on reconnaît si, entre deux notes différentes, cet intervalle se retrouve plus grand ou plus petit[1]. Rien de semblable pour les odeurs et les saveurs. Cette propriété des sons est d'un grand secours au physicien pour construire la théorie de la cause extérieure du son, c'est-à-dire pour l'*acoustique*, quoique, à la rigueur, il puisse sans cela construire cette théorie; et elle est le fondement d'une science spéciale, l'*harmonie*[2].

Qualités représentatives de la couleur. — Dans la sensation de couleur, on peut de même distinguer des différences d'**intensité**, de **saturation** et de **tonalité**. L'intensité, dit Helmholtz[3], dépend de la quantité de lumière. — La saturation dépend de la pureté; elle présente son maximum dans les couleurs simples du spectre. — Les différences de ton sont celles qui existent entre les différentes couleurs spectrales : violet, bleu, vert, etc. Il y a ici quelque chose d'analogue à la tonalité des sons. Mais cette analogie ne doit pas faire méconnaître les différences. D'abord, la

1. Voy. G. Guéroult (*Rev. phil.*, juillet 1881, p. 33) : « Les choses se passent comme s'il existait une sorte d'espace idéal, où se mouvrait un mobile d'une espèce particulière, le son. »
2. Voy. Cournot, *du Fondement de nos Connaissances*, t. I, p. 215.
3. Conférences de Bonn, dans la *Revue scientifique*, 1868-1869, p. 328.

gamme des sons est beaucoup plus étendue. La vue n'embrasse pas même une octave, tandis qu'à la rigueur il y a onze octaves perceptibles à l'ouïe [1]. Par suite, pour l'ouïe, les mêmes sons reviennent plusieurs fois, comme à des hauteurs différentes ; rien de pareil pour la vue. — Il y a plus : peut-on même dire que du rouge au violet il y ait une gradation quelconque, soit montante, soit descendante? Non : il n'y a pas de haut et de bas dans les couleurs, et l'on ne saurait où prendre le commencement ou la fin de cette prétendue gamme des couleurs. — C'est pourquoi aussi, bien qu'on parle d'intervalles pour les couleurs, il n'est pas possible de dégager des sensations de la vue, comme cela est possible pour les sensations de l'ouïe, la notion d'intervalles comparables entre eux et dont on constate avec assez de rigueur l'égalité ou l'inégalité.

Forme éminemment représentative que revêtent les sensations optiques et tactiles : l'étendue. — De là il résulte que, si la vue n'avait pour objet que la distinction des couleurs, elle serait au-dessous de l'ouïe, puisque, dans le son, il y a des proportions constantes, assez exactement *mesurables*, et que dans les couleurs il n'y en a pas. — De même, le toucher serait au-dessous de l'ouïe, si le toucher n'avait pour objet que la distinction des qualités tactiles. — Mais voici en quoi ce désavantage se trouve compensé et plus que compensé. C'est en ceci que, grâce à une propriété sur laquelle nous aurons à revenir (ch. XII), les sensations optiques et tactiles *s'ordonnent seules dans l'étendue.* Or l'étendue, les rapports d'étendue, voilà l'objet scientifique par excellence, puisque toutes les sciences de la nature, et même, au fond, nous l'avons vu, toutes les sciences abstraites, ont pour matière unique l'étendue. — De là il suit que, si toutes les sensations, celles de la vue et surtout du toucher exceptées, nous étaient enlevées, l'intelligence et la science humaines n'en subiraient point un dommage irréparable. Au contraire, si les données du toucher et celles de la vue étaient supprimées, toutes les autres sensations subsistant, l'intelligence et la science humaines périraient pour ainsi dire tout entières. On verra plus tard à quoi tient ce privilège de la notion de l'étendue.

De cette comparaison de nos sensations il résulte donc, en résumé, que l'élément affectif et l'élément représentatif sont en *raison inverse* l'un de l'autre.

1. Helmholtz, *Revue scientifique*, t. IV, p. 178.

Même loi pour chaque sens. — Cette loi, signalée par Hamilton, et avant lui par Maine de Biran, pourrait encore se vérifier pour *chaque sens* en particulier. Quel que soit le sens mis en jeu, si la sensation affective est intense, la sensation représentative est obtuse ; et réciproquement, si la sensation représentative est nette et distincte, la sensation affective est effacée ou n'existe pas. — Pour la vue, par exemple, si une lumière très vive frappe l'œil, il se produit une sensation affective assez vive ; mais on ne voit rien nettement : on est ébloui. Si au contraire on lit des mots imprimés sur la page d'un livre, la sensation représentative est aussi nette que possible ; la sensation affective est absente. — De même pour l'ouïe : un bruit trop fort provoque une sensation douloureuse et en même temps nous étourdit ou nous assourdit ; inversement, quand nous écoutons les paroles de quelqu'un, la sensation représentative est très nette, la sensation affective n'existe pas. — De même encore pour le toucher : si nous touchons un fer très chaud, nous éprouvons une vive douleur et nous ne savons rien de la forme ou des qualités tactiles de l'objet ; si au contraire nous essayons de reconnaître au toucher la qualité d'une étoffe, la représentation est très nette, la sensation affective fait défaut.

Revenons maintenant à l'énumération des différentes espèces de sensations.

CHAPITRE X

LA SENSATION (Suite)

IL N'Y A PAS LIEU D'ADMETTRE PLUS DE SEPT ESPÈCES DE SENSATIONS

Faut-il reconnaître d'autres espèces de sensations? — Nous avons reconnu jusqu'à présent sept espèces de sensations, sept espèces de *sensibles :* l'odeur, la saveur, le son, la couleur, le chaud et le froid, l'attouchement, le plaisir et la douleur. Nous avons maintenant à nous poser deux questions : 1° Ces espèces sont-elles les seules espèces primitives de la sensation, et n'y a-t-il pas lieu d'étendre notre liste? — 2° Ces espèces sont-elles toutes vraiment primitives, et n'y a-t-il pas lieu au contraire de réduire notre liste? Cherchons d'abord si nous n'avons omis aucune espèce de sensation pouvant, au même titre que les précédentes, être comptée pour une espèce primitive.

Sensations du sens vital : réduction aux précédentes. — Il est des physiologistes et des psychologues qui font une classe à part, ou même, comme Gerdy, plusieurs classes, des sensations nommées ordinairement **sensations organiques**, ou du sens vital, ou de la sensibilité générale, telles que la faim, la soif, les sensations provoquées par les battements du cœur, par le travail de la digestion, par les accidents de la circulation, par la respiration, par la fatigue, par les maladies, etc. — A coup sûr, ces sensations sont réelles, leur nombre et leurs variétés sont infinis, leur importance dans notre existence est considérable. On peut dire même que leur rôle est le plus considérable ; car ce sont elles qui avertissent l'être vivant des états intérieurs de son organisme, des désordres qu'il doit réparer, des périls qu'il doit écarter, le tout sous peine de mort. Aussi voit-on que ces sensations ne font jamais entièrement défaut à l'homme, tant que la vie persiste, alors que chacune des autres espèces de sensations peut lui manquer (surdité, cécité, etc.); et que, hors de nous, dans la nature, elles appa-

raissent avec la vie animale elle-même, dont elles sont la condition indispensable. — Mais tout cela accordé, il ne s'ensuit pas qu'il faille faire de ces sensations une espèce à part; car elles ne renferment, pour la représentation, aucun élément original, en dehors de ceux reconnus plus haut, et spécialement en dehors du chaud et du froid, de l'attouchement, du plaisir et de la douleur. Qu'on lise attentivement les descriptions des sensations de cet ordre dans les livres des médecins ou des psychologues ; qu'on analyse toutes celles qu'on peut éprouver soi-même : on n'y trouvera pas d'autre élément composant que ceux dont nous venons de parler. Séparés ou réunis, combinés en différentes proportions, ces trois éléments en sont la matière unique. Par conséquent les mots de *sens vital*, de *sensations organiques*, de *sensibilité générale* sont des mots commodes pour grouper les sensations qui nous informent de l'état intérieur de nos organes, mais ils ne désignent pas une manière nouvelle de sentir qui s'ajouterait à celles que nous avons déjà reconnues.

Sensations musculaires. — Ferons-nous un groupe à part des **sensations musculaires**? Entendons bien, d'abord, de quelles sensations il s'agit. Il ne s'agit pas des sensations que peut provoquer une forte pression, un massage opéré sur les muscles, un choc violent, bien que ces sensations puissent s'appeler aussi *musculaires* ; car, dans ces cas-là, ce n'est pas seulement la peau, ce sont les muscles qui sont intéressés et émeuvent la sensibilité. Les sensations musculaires sur lesquelles les psychologues contemporains ont appelé l'attention, sont celles qui accompagnent les mouvements spontanés ; ce sont les sensations qui suivent une impulsion motrice partie des centres.

Encore ici nous dirons : La réalité de ces sensations est incontestable, et ces sensations jouent un rôle important, qu'on a pourtant exagéré, dans la connaissance que nous acquérons du monde extérieur. Mais, pour le moment, nous avons seulement à nous demander si ces sensations se caractérisent par quelque chose de spécial et forment une espèce tout à fait originale.

Théories diverses sur leur origine. — Sur la manière dont ces sensations se produisent, les physiologistes sont loin d'être d'accord. Trois théories principales sur ce sujet : D'après les uns, les sensations dites *musculaires* naissent des froissements et tiraillements que la contraction des muscles produit sur les parties avoisinantes, comme la peau, les surfaces articulaires, les ligaments,

les tendons. — Pour d'autres, les sensations dont il s'agit sont à juste titre nommées *musculaires*, parce qu'elles se produisent lorsque le muscle, changeant de forme par l'effet de la contraction, exerce une pression sur les filets des nerfs sensitifs ou afférents[1] qui ont en lui leur terminaison. Cette pression est transmise par un courant afférent au centre nerveux; de là la sensation musculaire. — Une troisième théorie admet que la sensation dite *musculaire* a son point de départ dans les centres nerveux eux-mêmes; qu'elle n'attend pas, pour se produire, la réaction du muscle sur le nerf afférent ou sensitif, mais qu'elle coïncide avec le courant efférent ou centrifuge de l'énergie motrice, avec la mise en jeu d'une certaine quantité de force nerveuse. C'est pourquoi on appelle souvent la sensation musculaire, *sensation d'innervation*, sensation de l'énergie motrice, sensation de force déployée[2].

Réduction aux précédentes. — La question de l'origine de ces sensations reste obscure; mais de la possibilité même et de la durée de ces controverses on peut tirer, semble-t-il, une conséquence : si la sensation musculaire peut être attribuée aux tiraillements de la peau, à la contraction des muscles, au courant nerveux efférent, n'est-ce pas une preuve que cette sensation, qui accompagne le mouvement, ne diffère pas absolument, par sa qualité ou sa nature, des sensations que l'on peut produire par des tiraillements de la peau ou des pressions sur les muscles, en un mot ne diffère pas absolument des sensations désignées généralement sous le nom de *sensations de l'attouchement*[3] ?

Sentiment de l'effort : analyse de ce sentiment. — Les sensations musculaires nous conduisent au sens de l'effort. On parle souvent du sens de l'effort, de la sensation ou du sentiment de l'effort. Toute la psychologie de Maine de Biran est fondée sur le sentiment de l'effort. Qu'est-ce donc proprement que l'effort? Maine de Biran reconnaît que l'effort, tout à la fois, ressemble à la sensation et en diffère. Il en diffère en ce que, tandis que la sensation n'enveloppe en elle-même aucune dualité, et ne parle, pour ainsi dire, à la conscience, que d'elle-même, l'effort enveloppe une

1. On nomme *afférents* les nerfs qui apportent aux centres une impression venue du dehors, et *efférents* les nerfs qui transmettent au muscle une impulsion motrice partie des centres.
2. Voy. Bain, *les Sens et l'Intelligence*, tr. fr., p. 59, sqq; Ribot, *Rev. phil.*, t. VIII, p. 371 : *les Mouvements et leur importance psychologique*.
3. Voy. Renouvier, *Essais:* Logique, t. I, p. 325, sqq.; voyez surtout les belles études de William James sur le *Sens de l'effort* (*Crit. phil.*, 9e année, t. II).

dualité et présente ensemble à la conscience le moi et le non-moi (la volonté et un mobile résistant) unis et opposés à la fois. Aussi est-ce au sentiment de l'effort que Maine de Biran demande la révélation du monde extérieur. — D'autre part cependant, d'après Maine de Biran, l'effort ressemble à la sensation en ce qu'il est comme elle quelque chose d'*immédiat*, de *primitif*, de *donné*. C'est par l'analyse que nous décomposons après coup le sentiment de l'effort et que nous distinguons les éléments qu'il enferme. Mais en fait, le sentiment de l'effort nous offre, dit-il, ses divers éléments unis ensemble dans une synthèse absolument primitive. — S'il en est ainsi, il faudra compter l'effort, sinon parmi les sensations proprement dites, du moins parmi les *données primitives* de la connaissance. — Mais il est aisé de voir que ce sentiment de l'effort n'est pas quelque chose de primitif, de donné. Lorsque nous parlons d'effort, nous n'exprimons pas seulement ce que nous sentons, ce qui nous est donné, mais nous *traduisons*, commentons, expliquons ce que nous sentons, ce qui nous est immédiatement donné. Ce qu'on appelle *effort* est, à vrai dire, une idée complexe, où la sensation entre comme élément à côté d'éléments d'origine diverse. C'est une *synthèse mentale* que l'expérience ne donne pas toute faite, mais qui est opérée par l'esprit, consécutivement à l'expérience.

Les éléments de cette synthèse sont : 1° la conscience du *désir* ou du *vouloir* qui commande un mouvement ; — 2° la conscience d'une *sensation* qui suit cet acte de désir ou de vouloir ; — 3° l'idée d'une *réalité externe*, d'un terme résistant, distinct de la volonté et de la sensation ; — 4° la notion de *causalité*, notion par laquelle la sensation éprouvée est reliée d'une part à la volonté et d'autre part à cette réalité étrangère, la volonté étant conçue comme cause de la sensation par son énergie, la réalité étrangère étant conçue comme cause de la sensation par sa résistance. Voilà ce que l'analyse dégage de l'idée d'effort.

Origine des éléments qu'il enferme : point d'élément sensible original. — Or deux choses, dans ce tout complexe, sont immédiatement données : la conscience de l'acte volontaire et la conscience d'une sensation. Deux choses sont ajoutées par l'esprit à ces données : l'idée d'une réalité distincte de la volonté et l'idée de causalité [1].

Maintenant, cette sensation qui entre dans l'idée d'effort, quelle

1. Voy. ch. XXXI, la réfutation de la théorie de Maine de Biran sur l'origine de l'idée du monde extérieur.

est-elle ? C'est justement une de ces sensations appelées sensations musculaires dont nous avons déjà admis la réalité, sans pouvoir trouver en elles rien qui les distingue spécialement des sensations de l'attouchement en général. Il n'y a donc pas lieu d'ajouter le sentiment de l'effort aux sept espèces jusqu'ici reconnues de la sensation.

Sensation de résistance : rôle qu'on lui attribue. — Après l'effort, on est naturellement conduit à parler de la **résistance.** La résistance est-elle une sensation ? On parle sans cesse de la sensation de résistance.

D'après M. Spencer (*Princ. de psych.*, t. II, p. 230, 242), c'est de toutes les sensations la plus instructive :

« Cette sensation fait le fond de notre conception de l'univers matériel, car l'étendue n'est qu'une combinaison de résistances ; le mouvement, la généralisation d'un certain ordre de résistances ; la résistance enfin forme également la substance de notre conception de la force. » — « Ainsi matière, espace, mouvement, force, toutes nos idées fondamentales naissent, par généralisation et abstraction, de la résistance. »

Analyse. — Voilà, à coup sûr, une sensation merveilleusement féconde. Malheureusement la résistance, non plus que l'effort, n'est pas une sensation. C'est encore une notion complexe où plusieurs éléments étrangers à la sensation sont surajoutés à la sensation, pour l'expliquer et l'interpréter. Dans l'idée de résistance, nous trouvons en effet l'idée de *deux énergies distinctes* et en conflit l'une avec l'autre : la nôtre d'abord ; puis une énergie étrangère. Car qui dit résistance, dit force qui résiste et force à laquelle il est résisté. Otez l'un de ces deux termes, l'idée de résistance disparaît. Or l'idée de mon énergie propre ne m'est point donnée dans une sensation. Tout le monde, en effet, entend par sensation un état passif qui peut témoigner de notre passivité, non de notre activité (ch. XIII). L'idée d'une énergie étrangère, d'autre part, peut encore bien moins être donnée dans une sensation ; car une sensation est en moi, est un état du moi et ne peut pas envelopper une existence distincte. Il est contradictoire qu'une réalité, étrangère par hypothèse à la sensation, puisse être appréhendée dans la sensation elle-même.

Pas d'élément sensible original. — Ainsi les deux éléments essentiels de l'idée de résistance sont évidemment des éléments venus d'ailleurs que de la sensation. Ces deux éléments retranchés, qu'avons-nous comme reste ? Tout simplement des *sen-*

sations musculaires, auxquelles s'ajoutent des sensations tactiles (par exemple, lorsque je pousse, en le touchant de la main, un corps pesant devant moi); — ou encore le *sentiment d'une suspension*, d'un arrêt subit dans une série de sensations musculaires (par exemple, lorsqu'un obstacle insurmontable arrête tout à coup un mouvement commencé). Voilà l'unique élément *sensible* de l'idée de résistance; tout le reste est d'un autre ordre. — Donc il est bien vrai que, si nous prenons la notion de résistance telle qu'elle existe aujourd'hui dans notre esprit, on pourra aisément, comme le veut M. Spencer, en tirer la conception tout entière d'un monde extérieur. Mais le problème est justement de savoir *comment nous sommes arrivés à une telle notion de la résistance.* Car, à coup sûr, la résistance ainsi entendue n'est pas une donnée primitive de la sensation.

Partir de la résistance ainsi conçue pour expliquer la conception du monde extérieur, c'est résoudre le problème en prenant comme accordée la solution [1]. — La résistance ne peut donc être comptée parmi les espèces de la sensation.

Sensation de mouvement. Impossibilité d'une telle sensation. — Enfin on parle des sensations de mouvement. On prend pour synonymes les expressions de *sensations musculaires* ou *sensations d'innervation* et *sensations de mouvement.*

Que faut-il en penser? — Que des sensations musculaires puissent devenir pour nous, dans le cours de l'expérience, l'indice ou *le signe* de mouvements accomplis, cela est certain; comme il est possible que certains sons ou certaines couleurs deviennent pour nous l'indice d'une certaine distance. Mais les sensations musculaires ou autres ne sauraient *être* des sensations de mouvement; car la nature même du mouvement s'oppose à ce qu'il puisse être jamais appréhendé dans la sensation.

1. Voy. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, ch. VII, VIII; — Ravaisson, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1840; — Renouvier, *Critique philosophique*, 1878, p. 20, sqq. « Il faut, dit M. Renouvier, admettre préalablement la passion et la volonté chez l'être que l'on veut être capable de sentir des tensions musculaires en *qualité d'efforts* auxquels s'opposent *des résistances*. Or, si la sensation ne peut s'interpréter comme sensation de résistance qu'à la condition qu'il y ait préalablement un sentiment de vouloir et un exercice de ce vouloir, il n'est pas possible que la sensation, comme simplement telle, soit la source d'où part le sentiment de la résistance, le sentiment de la force. La force est essentiellement dans le vouloir et la tendance qui s'associent à la sensation; mais, dans la sensation même, on ne nous fera jamais rien apercevoir qui puisse prendre le nom de résistance. Une impossibilité ou difficulté de faire aboutir une action déterminée ne constitue qu'une impossibilité ou difficulté, accompagnée de certaines impressions sensibles. Elle devient résistance parce qu'*on s'efforce* de la vaincre, et c'est en *s'efforçant* ainsi qu'on a le sentiment de l'*effort*, dont ensuite on transporte l'idée à l'objet qui résiste. »

En effet, toute sensation se réalise dans le présent et ne réfléchit que le présent. Une sensation peut durer sans doute, mais elle n'a pas besoin de durer pour être; et quand elle dure, elle ne fait que se continuer ou se répéter, telle qu'elle était au premier instant, dans tous les instants consécutifs (par exemple, la sensation d'une note de musique prolongée). — Le mouvement, au contraire, n'est réalisé que par le moyen d'une certaine durée; il n'est jamais donné *dans un instant quelconque* de cette durée; il n'est jamais donné, disait Zénon, ἐν τῷ νῦν : car, dans un instant quelconque, le mobile n'est qu'en un lieu, et il ne suffit pas d'être en un lieu pour se mouvoir. Telle étant la nature du mouvement d'une part, et de la sensation d'autre part, il s'ensuit nécessairement que le mouvement ne peut jamais être saisi dans la sensation. La sensation est comme une photographie rigoureusement instantanée des choses, et il ne peut pas plus y avoir de mouvement représenté dans la sensation qu'il ne peut y en avoir dans ces photographies où l'on voit comme immobilisés les mobiles animés des mouvements les plus rapides (la photographie d'un cheval lancé au galop, d'un oiseau qui vole). Le mouvement ne peut donc être proprement senti, il ne peut être que conçu. Et il ne pourra l'être que par un être placé pour ainsi dire hors du temps, c'est-à-dire par un être capable de voir *simultanément*, ce qui semble contradictoire, la série des points occupés *successivement* par le mobile; par un être capable d'avoir sous son regard, dans le présent même, et le présent et le passé. C'est justement le miracle que réalise la mémoire.

Conclusion. — Il n'y a pas lieu, on le voit, d'allonger la liste des sensations élémentaires. Il faut se demander maintenant s'il n'y aurait pas lieu de la réduire.

CHAPITRE XI

SPÉCIFICITÉ DES SENSATIONS

IMPOSSIBILITÉ DE RÉDUIRE LES SENSATIONS A L'UNITÉ

Peut-on réduire les sensations à l'unité? — Nous avons reconnu sept espèces de la sensation. Ces espèces sont-elles vraiment irréductibles? Plus d'un psychologue est d'un avis contraire, et pense que ces sept espèces peuvent rentrer les unes dans les autres et, finalement, se réduire à l'unité. On peut dire que la recherche de l'unité est le caractère dominant de la science à notre époque. Cet effort si manifeste dans les sciences physiques et naturelles, où il a obtenu de si beaux triomphes, est aussi hardi, sinon aussi heureux en psychologie.

Théorie de l'unité de composition de l'esprit. — Dans la réduction des phénomènes psychologiques à l'unité, on peut distinguer trois degrés ou stades successifs. On fait un premier pas, lorsqu'on réduit, comme Condillac et son école, tous les phénomènes psychologiques à la sensation ; lorsque dans tous les faits de conscience, intellectuels, sensitifs, volitifs, on ne voit que des *sensations transformées.* — Un second pas est accompli lorsque, dans chaque genre de sensation (son, couleur, odeur, etc.), les diverses espèces (odeur de rose, d'œillet, etc., blanc, bleu, vert, etc.) sont ramenées elles-mêmes à l'unité ; c'est-à-dire lorsque ces espèces de sensations, jugées distinctes par la conscience, sont réduites à une même sensation élémentaire, *unique dans chaque genre,* distincte d'un genre à l'autre, laquelle, en se combinant de diverses façons avec elle-même, donne naissance à ces espèces diverses de sensations (ainsi une même sensation d'odeur explique toutes les odeurs, un même son tous les sons, etc.). — Enfin un troisième pas sera fait, et la réduction à l'unité sera parfaite lorsque ces sensations génériques élémentaires seront elles-mêmes ramenées à une sensation *unique pour tous les genres,* élément vraiment primitif de l'esprit, lequel, n'ayant en lui-même aucune qualité déterminée

et assignable, produit, en se composant et en se combinant avec lui-même, d'abord les sensations génériques (la sensation générique de son, la sensation générique de saveur, etc.), puis les diverses espèces de ces genres (son de flûte, de violon, etc., odeur de rose, de lis, etc.), puis tous les dérivés de ces genres et de ces espèces, c'est-à-dire, en un mot, l'universalité des phénomènes psychologiques. — En résumé, au premier temps de cette réduction, on a comme résidu, *les sensations;* au second temps, *sept sensations génériques;* au troisième temps, *une sensation élémentaire.* Nous n'avons à nous occuper actuellement que de la réduction du second et du troisième degré[1].

§ I

Exposé de cette théorie. — Les arguments que l'on fait valoir sont de trois sortes. Tout d'abord, la démonstration est *préparée* par des *analogies* empruntées aux sciences du monde matériel. — En second lieu, la démonstration est *faite*, autant que faire se peut, par des *inductions* tirées de l'analyse des phénomènes psychologiques eux-mêmes. — Enfin la démonstration est *confirmée* par les facilités que donne cette hypothèse de l'unité de sensation, pour résoudre divers problèmes.

I. Arguments tirés des sciences physiques : ***A*. Réduction des forces physiques à l'unité.** — Deux arguments empruntés aux sciences physiques mettent d'abord sur la voie de l'hypothèse, et la rendent plausible et *vraisemblable.* — Le premier est tiré de la réduction de toutes les forces physiques au mouvement. Quoi de plus différent en apparence que le mouvement, le son, la lumière, la chaleur, etc. ? Quel rapport y a-t-il entre le son d'une cloche, la coloration des fleurs, la chaleur du soleil, la chute d'une pierre ? Aussi avait-on d'abord rapporté ces divers phénomènes à autant d'agents spéciaux et distincts. La grande découverte de la transformation des forces nous a appris que ces diverses forces ne sont en réalité qu'une seule et même force, et que tous ces phénomènes ne sont qu'un seul et même phénomène : le mouvement. S'il en est ainsi, l'analogie ne fait-elle pas présumer que les phénomènes psychologiques doivent aussi se ramener à l'unité ?

1. Pour la réfutation de la thèse qui réduit les opérations intellectuelles, jugement, formation des concepts, etc., à la sensation, voy. ch. XXI et suiv.

B. **Synthèses chimiques.** — Mais l'argument tiré de la formation des corps composés par les corps simples paraît encore plus topique.

« Un grand nombre de substances, qui semblent hétérogènes et simples, sont en réalité homogènes et composées, et l'analyse montre que beaucoup qui semblent sans rapports entre elles, en ont de très proches... De plus nous avons des raisons de soupçonner que les substances dites simples sont elles-mêmes composées et qu'il n'y a qu'une forme dernière de la matière d'où toutes les formes de plus en plus complexes sont sorties... Par là, nous concevons la possibilité que les états de conscience différents puissent être composés de simples unités d'états de conscience, et même d'unités essentiellement de la même espèce[1]. »

II. Arguments tirés de l'analyse psychologique : synthèses mentales ; deux lois. — Mais combien cette hypothèse de l'unité de composition de l'esprit humain deviendrait plus probable, si elle pouvait s'appuyer, non pas seulement sur des faits de l'ordre physique, mais sur des phénomènes psychologiques! Il faudrait trouver quelques cas de transformation des *forces psychiques*, quelques cas de *synthèse mentale :* alors on aurait une base vraiment solide d'inférence pour affirmer l'unité de composition de l'esprit. L'étude de la sensation nous fait-elle constater quelque chose de pareil? — Non, rien de pareil, il est vrai, tant qu'on s'en tient à l'*observation* par la conscience. Mais les physiciens et les physiologistes ont, à ce qu'on dit, par diverses expériences, décomposé les sensations. Le résultat de ces expériences peut être résumé en deux grandes lois qui, si elles sont dûment établies, n'ont pas moins d'importance pour la science du monde moral que les lois de Kepler pour la science du ciel : 1° une sensation indécomposable et *simple pour la conscience* peut, *en réalité, être composée* de sensations élémentaires, lesquelles peuvent être elles-mêmes fort composées. Les éléments composants sont quelquefois saisissables à la conscience; d'autres fois, quoique réels, ils échappent absolument à la conscience ; — 2° deux sensations qui apparaissent à la conscience comme des touts irréductibles entre eux, et de qualité absolument différente, peuvent différer en réalité uniquement par le nombre, la grandeur et l'ordre des éléments composants ; des différences de *quantité* dans les éléments deviennent ainsi, pour la conscience, dans la sensation totale, des différences de *qualité*.

1. Spencer, *Principes de psychologie*, tr. fr., t. I, p. 155-156; cf. Taine, *l'Intelligence*, t. I, p. 202-203.

Voici quelques-uns des faits d'où ressort, dit-on, la première de ces lois :

Soit un son durant une seconde : ce son paraît simple à la conscience, pourtant il ne l'est point. En effet, soit une roue de Savart à deux mille dents, faisant une révolution par seconde : si on lui ôte toutes ses dents, sauf deux contiguës, les deux chocs qu'elle donnera à chaque tour occuperont ensemble 1/1000 de seconde. Or ces deux chocs produisent un son appréciable. Donc la sensation totale produite par la roue pourvue de toutes ses dents, sensation qui dure une seconde, est formée par une série continue de mille sensations pareilles. Ces sensations peuvent encore être perceptibles à la conscience. Mais elles sont, comme on vient de le voir, formées elles-mêmes au moins de deux sensations élémentaires successives (puisqu'il y a deux chocs), lesquelles ne tombent pas isolément sous la conscience, et qui ont besoin pour être perceptibles de s'agglutiner deux à deux en un total. — De même un son musical aigu, produit par des vibrations très rapides, paraît un tout simple et continu. Pourtant ce son est formé de sensations élémentaires composantes : car si les vibrations deviennent de plus en plus lentes, la conscience finit par discerner ces sensations élémentaires qui semblent les pulsations du son. Nous les saisissons, par exemple, dans l'*ut* donné par le tuyau d'orgue de trente-deux pieds. — Même résultat si on étudie les sensations de lumière. Ici, en aucun cas, nous ne saisissons les sensations élémentaires qui correspondent à chaque vibration du corps lumineux, l'éther ; car ces sensations sont infiniment trop rapides (451 billions par seconde, d'après Helmholtz, à l'endroit du spectre où elles sont les plus lentes). Mais nous savons par les expériences de Wheatstone qu'une lumière comme celle de l'étincelle électrique suffit pour produire une sensation sur la rétine, et cette lumière dure moins d'un millionième de seconde : ainsi une sensation de lumière qui dure une seconde est composée d'un million au moins de sensations successives qui tombent sous la conscience. Peut-être même suffit-il, comme pour le son, de deux vibrations successives de l'éther pour produire une sensation consciente. Et cette sensation elle-même doit être encore composée de deux sensations élémentaires que la conscience n'atteint pas (Taine, *ibid.*, sqq.; cf. Spencer, *ibid.*).

Voici maintenant comment on essaye d'établir la seconde loi :

Qu'est-ce qui fait la différence d'un bruit ou d'un son musical ? L'égalité ou l'inégalité des sensations élémentaires composantes. — Qu'est-ce qui rend le son musical plus ou moins aigu ? La durée plus ou moins grande des sensations élémentaires. — Qu'est-ce qui fait la différence entre tel et tel timbre ? L'addition à la sensation principale de tel ou tel groupe de sons moins intenses, mais dont l'acuité est multiple de la sienne. — Pareillement pour les sensations de la vue. Il y a trois sensations élémentaires de couleur : celle du rouge, du violet et probablement du vert. Or toutes les différences de couleur répondent

aux différents mélanges des trois couleurs fondamentales. En combinant suivant des proportions diverses ces trois éléments, on obtient d'abord les couleurs spectrales ; puis, en combinant celles-ci, toutes les couleurs de la nature (expérience de la roue aux sept couleurs, qui en tournant rapidement, donne la sensation de blanc, etc.). Cela étant, rien n'empêche de croire que les sensations élémentaires de couleur sont elles-mêmes des sensations composées (Taine, Spencer, *ibid.*).

En résumé : « Nous voyons, dit M. Taine (*ibid.*, 277), que les innombrables sensations que nous rapportons à un même sens, peuvent se ramener, pour chaque sens, à une sensation élémentaire. »

L'analogie achève la réduction. — Voilà achevée la réduction que nous avons appelée *réduction du second degré.* — Mais s'il en est ainsi, pourquoi s'arrêter en si bon chemin, alors que les deux principes dont on vient de parler nous donnent du mouvement pour aller plus loin?

« D'après les principes posés (*ibid.*, 278; cf. Spencer, *ibid.*, 149-150), nous concevons que les sensations élémentaires des cinq sens peuvent être elles-mêmes des totaux composés des mêmes éléments... En ce cas, il n'y aurait qu'une *sensation élémentaire* capable de divers rythmes. »

Nature de la sensation élémentaire. — Il y a plus : cet élément de conscience primordial, M. Spencer croit l'avoir saisi : c'est ce qu'il appelle le choc nerveux.

« L'effet produit par un craquement ou un bruit qui n'a pas de durée appréciable, n'est pas autre chose qu'un choc nerveux. Quoique nous distinguions un pareil choc nerveux comme appartenant à la classe des sons, cependant il ne diffère pas beaucoup de chocs nerveux d'une autre espèce. Une décharge électrique qui traverse le corps cause une sensation analogue à celle d'un bruit fort et soudain. Une forte impression lumineuse, comme un éclair, produit de même un choc ou tressaillement. » — « Il est probable donc que quelque chose du même ordre que ce que nous appelons le choc nerveux est la dernière unité de conscience (p. 152). » — « La substance de l'âme est résoluble en chocs nerveux (p. 157). »

III. Confirmation : *A.* **Parallélisme entre le physique et le moral.** — En outre, pour confirmer ces manières de voir, MM. Taine et Spencer font valoir simultanément cette raison, que cette théorie établit un merveilleux parallélisme entre le physique et le moral.

« Au fond de tous les événements corporels, on découvre un événement infinitésimal, imperceptible aux sens, le mouvement, dont les degrés et les complications constituent le reste, phénomènes physiques,

chimiques et physiologiques. — Au fond de tous les évènements moraux on devine un évènement infinitésimal, imperceptible à la conscience, dont les degrés et les complications constituent le reste, sensations, images et idées [1]. »

B. **Accord avec la théorie de l'évolution.** — Enfin M. Spencer allègue une dernière raison :

« Par là disparaît la difficulté de comprendre comment les nombreuses et diverses formes de sentiment sont sorties par évolution d'une sensibilité simple et primitive. » (*Ibid.*)

En effet, l'intelligence d'un Newton et l'intelligence d'un rotifère se composant en définitive d'un même et unique élément, le choc nerveux, la différence entre ces intelligences n'est que de *degré* et non de *nature;* et l'on conçoit alors qu'avec l'aide du temps, par simple *évolution*, le passage de l'une à l'autre ait pu s'accomplir.

Résumé. — Telle est la théorie. En résumé : de même qu'une certaine science de la nature croit pouvoir expliquer le monde à l'aide uniquement de l'atome physique, que l'on peut appeler *le rien physique*, puisque cet atome est considéré comme dénué en lui-même de toute espèce de qualité, et qu'il n'est, en quelque sorte, que de l'espace durci ; de même, une certaine science psychologique croit pouvoir expliquer l'esprit à l'aide de l'atome intellectuel que l'on peut appeler *le rien psychologique*, puisqu'on le considère aussi comme dénué en lui-même de toute espèce de qualité. Donc, avec deux riens indéfinissables, inqualifiables, irreprésentables on fait deux mondes, on fait le tout : c'est le triomphe de la méthode d'économie [2].

§ II

Critique des preuves accessoires : *A.* **L'évolution est une hypothèse.** — Parmi tous ces arguments, nous pouvons écarter tout d'abord les deux derniers, auxquels on ne songe pas apparemment à accorder la valeur de preuves véritables.

C'est d'abord l'accord qui existe entre cette théorie et la doctrine générale de l'évolution. Si toutes les intelligences, dit-on,

1. Taine, *ibid.*, p. 279 ; Spencer, *ibid.*, p. 152-153.

2. Pourtant le matérialisme va plus loin encore en identifiant l'atome physique et l'atome psychologique, le mouvement élémentaire et le fait de conscience élémentaire. Il le fait d'ailleurs en s'appuyant sur des arguments du même genre, et surtout sur la réduction des forces physiques à l'unité.

depuis la plus basse jusqu'à la plus haute, sont faites d'un même élément plus ou moins répété et diversement intégré, on comprend mieux comment toutes ces intelligences ont pu, dans le cours des siècles, dériver les unes des autres. — Cela est vrai ; mais la théorie de l'évolution n'est, jusqu'à nouvel ordre, qu'une hypothèse, et la plus discutée des hypothèses. Demander à cette hypothèse de conférer la moindre autorité à une autre hypothèse, parce que celle-ci se trouve d'accord avec elle, c'est vouloir démontrer *obscurum per obscurius*.

B. **Le parallélisme imaginé est peut-être imaginaire.** — On fait valoir ensuite le parallélisme qui existe, suivant cette manière de comprendre les faits psychologiques, entre le physique et le moral. « Dans l'ordre physique un fait unique, la pulsation nerveuse ; dans l'ordre psychologique un fait unique, le choc mental ; et la répétition rapide des mouvements moléculaires correspond, terme à terme, à une répétition également rapide des chocs mentaux. » — A quoi il faut répondre : parce que les choses vous semblent bien arrangées de cette façon, ce n'est pas une preuve qu'elles doivent être et puissent être arrangées de cette façon. Ce qui nous semble le mieux ordonné et le plus symétrique n'est pas toujours ce que réalise la nature ; et l'on peut dire des philosophes plus encore que des écrivains qu'ils font souvent « de fausses fenêtres pour la symétrie ». Dans le cas présent, il se pourrait fort bien que, à des excitants physiologiques toujours identiques dans leur nature, mais variant par le nombre, la grandeur ou l'ordre, correspondissent des événements psychologiques spécifiquement distincts. Il se pourrait très bien aussi que, à chaque excitant physiologique, ne correspondît pas nécessairement un événement psychologique, et qu'il fallût une certaine somme, un certain nombre de ces excitants physiologiques, de ces pulsations nerveuses, pour un seul et unique événement psychologique.

§ III

Critique des arguments empruntés aux sciences. — Arrivons aux arguments plus sérieux, ou qui peuvent du moins paraître tels, et sont plus susceptibles de faire illusion.

A. **Illusions au sujet de la réduction des forces physiques à l'unité.** — Ce sont d'abord les arguments que l'on emprunte à la science du monde physique. La loi de trans-

formation des forces a permis d'identifier des phénomènes qu'on avait crus jusqu'alors *spécifiquement distincts*, comme le rayonnement du soleil, la contraction d'un muscle, la coloration des plantes. — Certes, si la science consiste essentiellement dans l'identification, dans la réduction de la multiplicité à l'unité, la transformation des forces peut être dite, à juste titre, la plus grande conquête de la science. Pourtant, ce n'est pas une raison pour perdre tout sang-froid en présence de cette découverte, et pour transformer les merveilles de la science en miracles antiscientifiques et absurdes. Or c'est justement ce qu'on fait chaque fois qu'on s'appuie sur cette découverte pour affirmer la possibilité, quelques-uns croient pouvoir dire déjà la réalité[1], de la réduction des phénomènes psychologiques à l'unité[2]. Cette affirmation implique, en effet, qu'on prend à la lettre les mots *réduction des forces physiques à l'unité, transformation des forces physiques*. Il y a là une illusion d'optique, un vrai cas de *vertige mental* dont il est aisé de comprendre la nature et l'origine[3].

Voici ce qui se passe : lorsqu'on parle de *réduction des forces physiques à l'unité*, on commence par revenir par la pensée à la conception ancienne ou *anté-scientifique* des forces de la nature; c'est-à-dire qu'on se figure un instant la chaleur, l'électricité, etc., comme autant de forces spéciales, différant spécifiquement entre elles, ainsi que diffèrent entre eux les états de conscience provoqués en nous par leur action. Ou plutôt, on prend ces états de conscience eux-mêmes comme images des forces de la nature. On se laisse aller un instant à croire ce qu'on croyait jadis, ce que le vulgaire croit toujours, à savoir : que ces forces sont justement *ce qu'elles nous apparaissent*. Et alors, lorsqu'on en vient aux découvertes modernes qui nous apprennent que toutes ces forces ne sont qu'une même force, il semble bien que la science ait fait évanouir des différences *réelles* et réduit véritablement des forces distinctes à l'unité. Voilà l'illusion : elle consiste, en somme, à faire se suc-

1. Mantegaza, *De la transformation des forces psychiques* (*Rev. philos.*, mars 1878).

2. Ou encore pour affirmer la réduction des phénomènes psychologiques au mouvement; car cette découverte est aujourd'hui exploitée en plusieurs sens, et sert également d'argument, soit aux sensualistes qui réduisent la pensée à la sensation, et la sensation même à l'unité de sensation; soit aux matérialistes qui réduisent la pensée au mouvement.

3. M. Spencer lui-même, après avoir affirmé la différence absolue de la pensée et du mouvement, se laisse aller ailleurs à affirmer la possibilité de l'identification de la pensée et du mouvement, sous prétexte que la lumière et la chaleur ont été identifiées au mouvement.

céder dans son esprit la conception vulgaire et la conception scientifique des forces de la nature, *en les considérant l'une et l'autre comme des images de la réalité*, des équivalents de la réalité, et cela, alors même que toute valeur objective a été ôtée à la première de ces conceptions par la seconde.

Vrai sens de cette découverte. — Voici maintenant, en réalité, quelle a été l'œuvre de la science. La science n'a rien changé aux choses elles-mêmes, car la science ne touche point aux choses; la science ne peut ni créer ni supprimer des différences *réelles*. Si des choses sont unes, la science ne les fera pas être plusieurs; si des différences existent entre des choses, toute la science du monde ne fera point que ces différences n'existent pas. La science modifie seulement *les représentations* que nous nous faisons des choses; et, tantôt multipliant[1], tantôt réduisant[2], au contraire, nos conceptions des choses, elle corrige notre ignorance, dissipe nos illusions, et met ainsi notre conception d'accord avec la réalité qui, en elle-même, connue ou inconnue, demeure toujours ce qu'elle est, une si elle était une, multiple si elle était multiple. — Ainsi, ce que les forces physiques sont *après* les découvertes de la science, elles l'étaient *avant*, elles l'ont été et le seront toujours, savoir : des modes variés du mouvement. Seulement, avant ces découvertes, nous nous imaginions ces forces comme objectivement semblables à leurs effets subjectifs, c'est-à-dire par conséquent comme spécifiquement distinctes. C'est cette conception que la science a détruite, c'est cette illusion qu'elle a dissipée. La grande découverte de la science a été de saisir ces forces extérieures qui s'étaient toujours dérobées; et en les saisissant, elle a découvert qu'elles ne diffèrent point les unes des autres, et qu'une seule et même réalité, le mouvement, agissant sur nous dans des conditions diverses, produit des états de conscience spécifiquement distincts. Ainsi parfois, lorsque plusieurs crimes ont été commis, on croit avoir affaire à une bande de malfaiteurs, et voici qu'en mettant la main sur le vrai coupable, on reconnaît qu'il est à lui seul l'auteur de tous ces méfaits.

Par conséquent, la science n'a nullement supprimé des différences *réelles*, mais seulement des différences *imaginées*. Elle a réduit les

1. Par exemple, lorsqu'on découvre qu'il y a deux gaz dans l'air, ou qu'il y a des cygnes noirs.
2. Par exemple, lorsqu'on démontre que telle comète, qu'on croyait nouvelle, a été déjà aperçue et cataloguée.

unes aux autres, non pas, comme on le dit pour abréger, les *forces de la nature*, mais nos *conceptions des forces de la nature;* elle a banni, non pas de l'univers, mais de notre imagination, un certain nombre de fantômes ou d'*idoles*, comme eût dit Bacon; la science, en un mot, a fait l'unité, non pas dans le *monde*, mais dans notre *esprit*.

Par suite, cela nous indique dans quel sens il ne faut pas prendre et dans quel sens il faut prendre cette autre expression de *transformation des forces de la nature*. Il y aurait transformation véritable si la chaleur *étant en elle-même ce que nous la sentons*, elle se transformait en lumière, la lumière *étant en elle-même ce que nous la sentons*. Et c'est là ce qu'on s'imagine encore volontiers, même après que la science nous a enseigné qu'il n'en est rien. Mais puisque la chaleur, la lumière, etc., ne sont *objectivement* qu'une seule et même chose, du mouvement, quand l'une de ces forces devient l'autre, que se passe-t-il? A vrai dire, rien ne se transforme: il y a du mouvement qui demeure ce qu'il était, du mouvement, et qui change seulement dans ses modes et dans ses degrés. Si bien que cette loi de transformation des forces serait bien mieux nommée loi de **non-transformation des forces**, puisqu'elle nous apprend que, dans la nature, rien, à vrai dire, ne se transforme; que tout demeure constant à soi; que les changements en apparence les plus considérables dans les phénomènes, ne sont au fond que des modifications d'aspect et d'allure, comme il arrive lorsqu'un même acteur, changeant seulement de costume, vient jouer successivement différents personnages sur la scène.

Vanité des conclusions qu'on en tire. — Ces illusions étant dissipées, et les découvertes de la science étant interprétées comme elles doivent l'être, on doit voir maintenant si ces découvertes peuvent fournir une base quelconque d'inférence pour affirmer la réduction des sensations à l'unité et la transformation des sensations. Il est clair que les deux cas assimilés diffèrent du tout au tout. En effet, de quels objets s'agit-il ici? Des sensations mêmes, c'est-à-dire de choses qui, par rapport aux objets extérieurs, peuvent bien s'appeler *apparences*, mais qui, en elles-mêmes, sont *réalités*, les plus certaines des réalités. Voici donc deux sensations : par exemple, la sensation de lumière et la sensation de chaleur; ces deux sensations sont réelles, puisqu'elles sont senties; la différence entre elles est réelle, elle est même, pourrait-on dire, absolue, puisqu'elle est sentie comme telle. Cela étant,

inférer de la réduction à l'unité des forces physiques (celles, par exemple, appelées *lumière* et *chaleur*) que ces deux sensations pourraient être réduites à l'unité, c'est croire que, des différences *imaginées* entre des agents *ignorés* et *supposés* ayant été reconnues imaginaires, il s'ensuit que des différences *réelles*, entre deux termes *réels*, peuvent être des différences imaginaires. C'est à peu près comme si, du fait d'avoir prouvé, je suppose, que Sénèque le philosophe et Sénèque le tragique ne font qu'un, on concluait que vous et moi nous ne faisons qu'un.

Et de même, s'appuyer sur la loi de transformation des forces, en vertu de laquelle la lumière, par exemple, se transforme en chaleur, pour affirmer la transformation possible de la *sensation* de lumière en *sensation* de chaleur, c'est s'appuyer sur une loi qui prouve qu'aucune transformation véritable ne se réalise dans la nature pour affirmer une transformation véritable et absolue dans la nature, exactement comme si quelqu'un s'autorisait du principe si mal nommé *de contradiction*[1], et que Hamilton appelle justement *principe de non-contradiction*, pour commettre les plus énormes contradictions.

B. **Illusion au sujet des synthèses chimiques.** — Passons à l'argument tiré de la synthèse chimique : *a*) La synthèse chimique prouve, dit-on, en premier lieu, que ce qui paraît simple, comme l'eau, l'acide sulfurique, est en réalité composé. D'où on infère qu'une sensation, en apparence simple, peut être en réalité composée[2]. — La même illusion que tout à l'heure se produit ici de la même façon. On se représente d'abord le corps (l'eau) tel qu'il apparaît aux sens, tel que tout le monde le voit, c'est-à-dire comme une chose simple, et l'on considère un instant cette représentation comme *équivalente à la réalité;* puis on remplace cette représentation sensible par la conception scientifique du même corps, qui nous le représente comme composé; de la sorte il semble que c'est *le corps lui-même* qui, ayant possédé d'abord la simplicité, enferme maintenant la multiplicité; il semble que ce soit à *cela même qui était simple* que la multiplicité a été attribuée. — Il n'en est rien; c'est *dans notre représentation sensible* seulement qu'était la simplicité et qu'elle demeure encore maintenant; et c'est dans *le*

1. C'est un principe rationnel qui défend à la pensée d'affirmer d'un objet deux choses contradictoires (ch. XXVII).
2. Voy. dans Leibniz un argument du même genre (*Nouv. Ess.*, liv. II, chap. I, § 15).

corps lui-même qu'est et qu'était de tout temps, sans que nous le sachions, la multiplicité. — Multiplicité et simplicité n'ont donc pas été successivement attribuées ici *à un même terme*, mais à deux termes absolument distincts, séparés, indépendants, pouvant exister l'un sans l'autre : la *représentation* et l'*objet*. Voilà tout ce que nous apprend la science.

Or maintenant peut-on conclure de là qu'une sensation qui paraît simple et où la conscience ne saisit aucune multiplicité, peut être composée en réalité ? Pas le moins du monde, parce qu'il y a une différence absolue entre les deux cas. Dans le premier, la multiplicité est trouvée, non dans *ce qui était donné comme simple*, à savoir la représentation sensible du corps, laquelle reste toujours simple, mais bien dans le corps extérieur où la simplicité n'a jamais été. Tandis que, dans le second cas, c'est dans un seul et même terme, l'état de conscience, la sensation, qu'existe la simplicité par hypothèse, et qu'on prétend cependant trouver la multiplicité.

Autre illusion au sujet des synthèses chimiques. — *b*) Voyons si la seconde inférence tirée de la synthèse chimique est mieux fondée. — « D'un petit nombre d'éléments, diversement combinés, peuvent résulter de nombreuses substances très différentes les unes des autres et de leurs éléments; donc, d'éléments de conscience de même espèce, mais diversement combinés, peuvent, dit-on, résulter des états de conscience spécifiquement distincts les uns des autres et de leurs éléments. » — Comme la précédente, cette inférence repose sur une fausse interprétation des découvertes scientifiques ; et, comme la précédente, cette inférence n'a plus de fondement dès qu'une interprétation correcte remplace l'interprétation erronée et illusoire.

En effet, l'hydrogène et l'oxygène, dit-on, en se combinant, donnent naissance à un corps, l'eau, qui diffère absolument par ses qualités des deux éléments composants. — Oui, il y a différence de qualité, et même une différence absolue, si l'on considère les *apparences sensibles* des composants d'une part et du composé de l'autre, c'est-à-dire si au lieu de considérer *les choses* mêmes, on considère *nos sensations*. Mais la science elle-même ne nous a-t-elle pas appris que ce n'est point par nos sensations que nous devons juger des choses ? Notre œil et notre main nous trompent et nous révèlent notre nature propre plutôt que celles des objets[1] ; et le rôle

1. Voy *Métaphysique*, le chapitre sur la *Nature du monde extérieur*.

de la science consiste, si l'on peut dire, à remplacer l'œil de la tête, l'œil que nous a donné la nature, lequel est semblable à une lentille non achromatique ou inégalement réfringente, par un œil parfaitement neutre, « spectateur impartial », qui reçoive, sans les dévier et les altérer, les rayons qui viennent des choses. Or, les choses étant considérées avec cet œil que nous donne la science, que voyons-nous? Les différences de qualité entre composants et composés s'évanouissent, pour se réduire à ce qu'elles sont en réalité : des différences de nombre, de grandeur, d'ordre, c'est-à-dire de quantité. Entre le liquide *eau*, et les gaz *hydrogène* et *oxygène*, il n'y a, pour la science, qu'une différence dans la position des atomes et dans l'étendue ou la direction de leurs mouvements. Vue de l'œil de la science, la molécule d'acide sulfurique est, suivant l'expression d'Ampère, un petit *système planétaire* où sont rangés dans un ordre déterminé et se meuvent dans un rythme déterminé un atome de soufre et trois atomes d'oxygène. Et, dans cette combinaison, aucun de ces atomes n'a perdu une des qualités qu'il avait avant, aucun n'a revêtu une qualité nouvelle[1].

Ainsi les différents corps composés sont pour l'œil de la tête des nébuleuses d'apparences distinctes; vues de l'œil de la science, ces nébuleuses se résolvent comme les nébuleuses célestes, en constellations, où l'on retrouve tels quels et sans changement aucun tous les éléments composants. Il y a plus : pour nous permettre de résoudre ainsi ces nébuleuses terrestres, notre œil même, l'œil de la tête, tel qu'il est constitué actuellement, serait suffisant, si seulement il était doué d'un pouvoir de grossissement convenable. Et, de même que s'évanouissent, vus au microscope, le velouté de la fleur et l'éclat de l'aile du papillon, pour faire place à une surface rugueuse et à une poussière terne, de même, devant notre œil grossissant, s'évanouirait cette riche diversité de qualités qui est la parure de la nature. Le monde serait pour ainsi dire dépouillé de ses qualités, et nous ne verrions plus que des atomes accomplissant dans le vide uniforme leurs monotones évolutions.

C'est donc en nous et par leur action sur nous que les choses *se spécifient*. C'est dans la conscience et non dans la nature que les

1. « Quels que soient les systèmes et les combinaisons où elles entrent et d'où elles sortent, les molécules dont ces systèmes sont construits restent éternellement neuves et sans défaut. Pierres angulaires de l'univers matériel, elles demeurent aujourd'hui, comme dans le passé le plus reculé, parfaites en nombre, en mesure et en poids, elles gardent à jamais les ineffaçables propriétés qui sont incrustées en elles. » (Clerk Maxwell, *Rev. scientif.*, t. XII, p. 367.)

composés se distinguent des composants; c'est la conscience qui est la créatrice des qualités; c'est elle qui rompt l'insipide monotonie des choses, et qui, par une magie naturelle, leur communique la variété et la beauté. C'est elle la grande fée par qui s'accomplissent toutes les métamorphoses; c'est elle qui, d'un certain nombre d'atomes d'hydrogène et d'oxygène fait une goutte de rosée, et d'un certain nombre de gouttes de rosée fait un arc-en-ciel[1].

Vanité des conclusions qu'on en tire. — Les illusions auxquelles donne lieu la synthèse chimique étant ainsi dissipées, l'inférence qu'on en tirait au sujet des sensations tombe à plat comme les précédentes. La différence de nature entre l'eau et ses composants n'*existe pas* dans les choses comme elle apparaît en nous dans les sensations que nous en avons; mais la différence de nature entre la sensation d'odeur et celle de son existe dans les choses, comme elle apparaît dans les sensations, puisque les choses dont il s'agit ici, ce sont ces apparences, ces sensations elles-mêmes. Les deux cas, loin d'être analogues, sont opposés, il n'y a donc rien à conclure de l'un à l'autre.

Telle est, en résumé, la valeur des arguments empruntés à la science de la nature. Il n'y a qu'un mot à dire pour écarter ces arguments : les phénomènes invoqués n'existent pas. Ni la physique ne connaît de transformation de forces, ni la chimie ne connaît de transmutation de substances. C'est dans la mythologie et dans les mystères que l'on admet des métamorphoses et des transsubstantiations; la science n'en connaît pas. Et par suite, s'il y a quelque analogie à tirer du monde physique au monde moral, elle n'est pas en faveur de la thèse de la transformation des sensations et de leur réduction à l'unité : elle est au contraire contre cette thèse.

§ IV

IV. Critique des arguments psychologiques. — *A.* Prétendue complexité des états simples pour la conscience. — Voyons maintenant ce que valent les preuves directes que l'on prétend tirer de l'analyse des faits psychologiques eux-mêmes.

1. Tout ceci n'est vrai cependant que d'une vérité relative et provisoire. C'est la science *physique* qui, réduisant tout à l'atome en mouvement, nous mène à concevoir l'univers comme partout uniforme, identique et nu de qualités. Mais le point de vue de la physique n'est pas le point de vue définitif et dernier. A la

« Les faits prouvent, dit-on, que des sensations, simples pour la conscience, sont en réalité composées. » — Nous dirons au contraire : Un état de conscience est composé chaque fois qu'il est tel *pour la conscience elle-même;* chaque fois que dans cet état de conscience, la conscience elle-même peut discerner, avec plus ou moins de précision, une pluralité. Mais lorsque l'état de conscience est, pour la conscience même, absolument simple, aucun fait, à notre avis, ne prouve que cet état soit composé. Ainsi j'admets qu'un accord est composé; car, pour la conscience même, un accord est résoluble en ses éléments. Dans la sensation de son produite par le tuyau d'orgue de 32 pieds, je distingue par la conscience des sons élémentaires : j'admets donc que ce son est composé; et, puisque ces sons élémentaires durent environ un seizième de seconde, j'admettrai de même, à la rigueur, que tout son qui dure une seconde est composé de seize sons élémentaires que la conscience est capable soit de percevoir isolément, soit de discerner avec plus ou moins de facilité dans un son total qui dure une seconde. — Mais on va plus loin : « Tout son qui dure une seconde est composé d'au moins mille sons élémentaires. » La conscience, il est vrai, est incapable de les discerner, mais « l'expérience de la roue dentée de Savart prouve qu'ils existent. Car deux chocs durant ensemble un millième de seconde produisent un son perceptible ». La thèse est donc celle-ci : dans toute sensation d'une certaine durée, il y a autant de sensations composantes qu'il y a, dans l'excitation, de parties capables, en agissant seules, de produire une sensation. — Pour que le raisonnement fût légitime, il faudrait auparavant établir deux choses : 1° il faudrait prouver d'abord que la durée minimum de l'*impression* dans l'organe auditif ne dépasse pas la durée de sa *cause extérieure;* ne peut-il arriver qu'à une excitation extérieure qui dure un millième de seconde corresponde, dans l'organe auditif, un ébranlement qui dure un centième ou un cinquantième de seconde? C'est ce qui est admis par tous les physiologistes. — 2° Il faudrait prouver ensuite que la durée minimum de la *sensation* ne dépasse pas celle de l'*impression* organique : ne peut-il

physique doit succéder la métaphysique qui, concevant l'être extérieur sur le type du seul être que nous connaissions, à savoir notre être propre, pénètre dans l'intérieur et l'intimité des choses, voit partout la force, la vie, peut-être même la conscience, et restitue à l'univers la variété, la richesse et la beauté dont les abstractions de la physique l'avaient dépouillé (Voy. *Métaphysique, Nature du monde extérieur*).— Ici, pour répondre à des adversaires qui prétendent s'appuyer sur les résultats de la science, nous avons le droit de nous placer au point de vue de la science.

arriver, par exemple, que dans un temps où il y a place pour mille excitations et pour mille impressions organiques, il y ait place seulement pour cent ou cinquante sensations ? — Pareillement pour les sensations de la vue : « L'étincelle électrique dure moins d'un millionième de seconde, or elle est perçue ; donc, dit-on, une sensation optique d'une seconde comprend au moins un million de sensations. » La conclusion est énorme. M. Taine oublie l'expérience (qu'il a lui-même signalée ailleurs) du charbon ardent, dont le mouvement circulaire produit l'apparence d'un cercle de feu, et quantité d'autres expériences desquelles il résulte que toute impression exercée sur la rétine persiste au moins un huitième de seconde [1].

Ainsi deux hypothèses sont sous-entendues dans ces raisonnements : 1° l'impression physiologique est égale en durée à l'excitation physique ; 2° la sensation est égale en durée à l'impression physiologique. Or, de ces deux hypothèses, la dernière n'est pas démontrée, la première est reconnue fausse.

B. **Prétendue hétérogénéité entre les composants et les composés.** — Voyons si les faits sont plus favorables à l'autre partie de la thèse. « Des sensations élémentaires d'une certaine qualité forment, dit-on, en se combinant des sensations totales de qualité différente. » — Cela ne nous semble résulter d'aucun des faits qu'on invoque. On invoque l'expérience de la roue aux sept couleurs, qui, en tournant rapidement, donne la sensation de blanc [2] ; l'expérience de la roue dentée qui en tournant plus vite donne des sons plus aigus. On en conclut que la sensation de blanc est une synthèse des sept sensations élémentaires de couleur ; que la sensation d'un son plus aigu est une synthèse des sensations élémentaires de sons plus graves, etc. Mais, demanderons-nous, comment sait-on qu'il y a dans ces cas, combinaison, synthèse véritable ? Toute synthèse suppose naturellement la persistance des composants dans le composé. Mais, puisque la conscience ne saisit ici qu'une seule sen-

1. Il est inutile de suivre ici MM. Taine et Spencer jusqu'au bout de leurs déductions, lorsque, se fondant sur la divisibilité quasi illimitée de l'excitation, ils admettent une pareille divisibilité pour la sensation (autant de sensations optiques par seconde que de vibrations éthérées, etc.), et font ainsi de toute sensation *consciente* un agrégat d'un nombre prodigieux de sensations *inconscientes*. Nous avons réfuté ailleurs cet argument (ch. VI, § 2), et montré que la divisibilité de la sensation ne répond pas nécessairement à celle de l'excitation.

2. Stuart Mill lui-même se laisse prendre à cet argument (*Logique*, liv. VI, ch. IV ; et liv. III, ch. VI). Leibniz admet quelque chose de semblable (*Nouv. Ess.*, liv. II, ch. II, Erd., p. 227, col. 1).

sation, comment peut-on affirmer que cette sensation est un composé ? Où sont les sensations composantes ? — On dira qu'elles existent à l'état inconscient. — Admettons la possibilité de telles sensations en général ; quelle raison a-t-on, dans le cas présent, d'admettre leur réalité? Sont-elles exigées par le raisonnement pour rendre compte des faits? Nullement, car rien de plus facile que d'expliquer les faits sans faire intervenir ces sensations. La roue reste immobile ou tourne très lentement : chaque triangle coloré fait une impression distincte sur une partie de la rétine ; chacune de ces impressions éveille une sensation particulière. La roue tourne plus vite, les six impressions nouvelles affectent une partie de la rétine avant que la première impression soit effacée. Ces diverses impressions se superposent, se confondent. Il y a alors, si on veut, synthèse ou combinaison d'*impressions*. La rétine, ou le centre nerveux, se trouve alors en réalité affecté physiquement comme il le serait par l'impression d'un corps uniformément blanc. Par suite, la sensation de blanc *remplace* les sensations des couleurs spectrales. Ainsi, autre impression, autre sensation : rien de plus simple ; et rien, on le voit, de plus contraire à la méthode d'économie que de supposer la persistance des sept sensations élémentaires alors qu'on ne les sent plus.

De même pour les sons de différente hauteur. Des vibrations plus rapides produisent des sons plus aigus : à quoi bon supposer que les sons plus graves que produisaient des vibrations plus lentes persistent quand leur cause particulière a disparu ? Ce seraient véritablement des faits sans cause. — Dans tous ces cas, il y a *succession* ou *substitution* de sensations et non point *synthèse* ou *combinaison* de sensations.

Résumé. — De tout ce qui précède il résulte que la théorie de l'unité de sensation attend encore un commencement de preuve. Reste à montrer que ce commencement de preuve ne sera jamais fourni, vu que la théorie est en soi absurde et contradictoire.

§ V

Contradiction intrinsèque de la théorie. — On cherche à réduire tous les états psychologiques, toutes les sensations en particulier à l'unité. Or, quand est-ce qu'il est possible de réduire plusieurs choses à l'unité? C'est lorsque ces choses ne sont plusieurs qu'en apparence ; lorsque les différences qui semblent exis-

ter entre elles sont purement imaginaires, et n'existent que *dans notre esprit.* — Mais si des choses sont plusieurs *en réalité,* si les différences qui les séparent existent dans ces choses mêmes, comment veut-on arriver à démontrer, autrement que par des sophismes, que ces choses ne sont qu'une seule et même chose, et que ces différences qui existent n'existent pas? La science n'est pas de l'escamotage. — Or, pour le cas actuel, nul ne peut nier que les sensations ne soient plusieurs et que les différences qui les séparent n'existent en réalité; car les sensations apparaissent comme distinctes à la conscience. Et l'on ne peut ici distinguer l'apparence de la réalité, puisque c'est de *cet être apparent, de cette conscience même, et pas d'autre chose que nous parlons.* Cela étant, comment et par quel moyen veut-on réduire cette multiplicité réelle, avouée, incontestable, à l'unité? C'est évidemment une tentative impossible et contradictoire; c'est vouloir supprimer ce qui est; c'est démontrer que ce qui est plusieurs est un; que des différences peuvent à la fois exister et n'exister pas: c'est le renversement de la raison.

Prenons un exemple: on dit que la sensation de blanc est la synthèse des sept sensations de couleurs élémentaires. C'est une absurdité pure et simple. En effet, pour qu'il y ait synthèse, il faut évidemment que les sensations élémentaires de bleu, vert, etc., persistent dans la sensation du blanc; car il n'y a pas synthèse si les composants n'existent pas. La sensation du blanc et les sensations du bleu, du vert, etc., doivent donc coexister. Comment coexistent-elles? Les partisans de la chimie mentale ne peuvent répondre que la sensation de blanc existe *en dehors, à côté, en sus* des sensations de bleu, de vert, etc.; car alors, encore une fois, il n'y aurait pas *composition,* mais simplement *juxtaposition.* Pour qu'il y ait composition, il faut qu'il y ait *unité d'existence* entre le blanc d'une part, et le bleu, le vert, etc., d'autre part. Il faut donc que le bleu et le vert *soient* du blanc, ce qui est absurde. — En deux mots : si le blanc *s'ajoute* au bleu, au vert, etc., il n'y a pas d'absurdité, mais il n'y a pas de *réduction à l'unité :* on renonce à la théorie. Si le blanc *c'est* le bleu, le vert, il y a réduction à l'unité : mais la thèse est absurde.

Conclusion. — La doctrine de l'unité de composition de l'esprit n'est pas prouvée et ne saurait l'être : il faut donc maintenir la thèse de la spécificité des sensations.

CHAPITRE XII

DES FORMES DE NOS SENSATIONS

L'ÉTENDUE ET LA DURÉE

Formes extensive et successive de nos sensations. Leur origine. — Nos sensations présentent un double caractère : 1° elles nous apparaissent comme *durables* et *successives;* — 2° elles nous apparaissent, du moins quelques-unes d'entre elles, comme *étendues*.

En outre, cette durée concrète et limitée de nos sensations nous paraît comme enveloppée par une durée vide et illimitée que nous appelons le *temps;* et, de même, cette étendue concrète et déterminée de nos sensations nous paraît enveloppée de toutes parts par une étendue vide et illimitée que nous appelons l'*espace*. Quelle est la nature et l'origine de ces représentations? — Nous nous occuperons tout d'abord de la durée concrète et de l'étendue concrète que nos sensations elles-mêmes paraissent constituer, dont elles semblent être, en quelque sorte, l'étoffe et la substance.

§ I

Théories nativiste et empiriste. — Deux théories se trouvent en présence : la **théorie nativiste** et la **théorie empiriste**. Les empiristes soutiennent que les représentations d'étendue et de durée dérivent, dans le cours de l'expérience, d'éléments qui n'ont en eux-mêmes à l'origine, rien de commun avec ces représentations. Au contraire, être nativiste c'est dire que ces représentations ne sauraient dériver d'éléments de conscience étrangers à l'origine à ces représentations; qu'elles sont par conséquent des *données premières* de la connaissance; qu'elles sont *innées*. — En d'autres termes, être empiriste c'est affirmer la ***réductibilité*** des représentations de durée et d'étendue; être nativiste, c'est affirmer l'***irréductibilité*** de ces mêmes représentations.

Il est incontestable que les intentions de l'école empiriste sont bonnes. Sa tentative procède du véritable esprit scientifique qui, conformément à la méthode dite d'*économie*, cherche à réduire, autant que possible, le nombre des données et des principes premiers et inexpliqués. Cette méthode doit s'appliquer à la psychologie, non moins qu'aux autres sciences : plus peut-être qu'aux autres sciences; puisque c'est en psychologie surtout qu'on est tenté, en raison même de la difficulté des explications, de multiplier les facultés premières, les principes innés, les données originales. Pourtant, bien que les empiristes ne se fassent pas faute de faire valoir ces considérations, cela ne préjuge rien sur la solution du problème, car il faut bien qu'il y ait, en définitive, des principes premiers qui servent à expliquer tout le reste : or, qui peut à priori en assigner le nombre, et qui peut à priori savoir si l'étendue et la durée ne sont pas justement au nombre de ces principes? Il faut donc considérer quelles raisons prises du sujet on fait valoir de part et d'autre.

Démonstration du nativisme. — Nous croyons que la théorie nativiste est la vraie et que l'intuition de l'étendue et de la durée sont justement, aussi bien que les sensations elles-mêmes (ch. XI), au nombre de ces données premières et irréductibles que la science doit renoncer à expliquer. La démonstration de cette thèse peut être faite : 1° par l'examen des faits; 2° par le raisonnement.

I. Par les faits : la forme extensive est inhérente à certaines sensations. — En fait, l'étendue et la durée sont des données primitives de la conscience. Parlons d'abord de la représentation de l'étendue. Elle est inséparablement liée à certaines sensations. Il est bien vrai que la représentation de l'étendue n'est pas impliquée dans les sensations d'odeur, de saveur, ou de son. C'est une remarque déjà faite par Maine de Biran, et qui va contre cette théorie de Kant, d'après laquelle l'espace ou l'étendue serait la *forme commune* des sensations en général. « La forme d'espace ou d'étendue, dit Maine de Biran, n'est point essentiellement inhérente à toute modification de la sensibilité, résultat directement contraire à un principe fondamental de la doctrine de Kant [1]. » Les

1. *Œuvres inédites*, t. II, p. 240. — J. Muller (cité par Naville, *Rev. scient.*, 31 mars 1877) écrit : « La sensation de couleur est inséparable d'une surface. Cet élément de perception, engagé dans la sensation, n'existe pas pour l'odorat, le goût et l'ouïe, mais seulement pour la vue et pour le tact ».

sensations d'odeur, de saveur et de son, ne se distribuent pas, ne s'étalent pas de façon à former jamais une étendue. Les odeurs diverses d'un bouquet de fleurs, un accord de sons, ne forment point une surface ou un volume odorant ou sonore. — Ces sensations répugnent tellement à la forme de l'étendue, que, même après que des associations ultérieures les ont objectivées et rapportées à leurs causes externes et étendues (le son à la cloche, la saveur à la figue, etc., ch. xxxii, § 4), elles ne nous apparaissent pourtant pas comme quelque chose d'étendu (la saveur qu'on s'imagine inhérente à la figue ne paraît cependant pas étendue comme elle). — Il faudrait dire la même chose des sensations de chaud et de froid, et des sensations de plaisir ou de douleur. Ce n'est que par des associations d'idées, plus ou moins tardives, que ces sensations sont localisées dans le corps (ch. xxxii, § 2); et même alors elles ne prennent pas la forme d'étendue. La chaleur ou la douleur ne nous apparaissent jamais comme formant une surface ou un volume.

Au contraire, les sensations optiques sont constamment enveloppées dans la représentation d'une étendue. Qui dit sensation optique, dit sensation de couleur, et toute couleur nous est donnée sous la forme d'une étendue. — Pour cela, il n'est pas besoin que l'œil, en se mouvant, parcoure une étendue. Complètement immobile, l'œil perçoit encore une petite tache colorée, de limites indécises, mais étendue. Supposez, sur un fond obscur, deux points lumineux séparés par un très petit intervalle : l'œil saisit immédiatement les deux points lumineux et l'étendue obscure qui les sépare. Variez l'expérience ; fermez les yeux : vous ne verrez plus que du noir, mais ce noir est étendu. Pressez le globe de l'œil : vous provoquez l'apparition de phosphènes, de dessins, de rosaces qui sont encore étendus. Dans l'opération chirurgicale de l'ablation de l'œil, le patient, au moment de la section du nerf optique, voit une grande masse de clarté : c'est toujours de l'étendue. Quand l'astronome observe les étoiles, il ne voit dans sa lunette que des points lumineux sans diamètre apparent, c'est-à-dire inétendus; mais ces points se détachent pour son œil sur un fond obscur qui lui paraît étendu. La représentation de la couleur est donc toujours, d'une manière ou d'une autre, liée à la représentation de l'étendue.

Même chose à dire des sensations tactiles ou de contact. A la rigueur, on conçoit, il est vrai, que la sensation de contact puisse être isolée de la représentation de l'étendue. « Si nos organes du

toucher, dit Maine de Biran, se réduisaient à un ongle très aigu, » ou même si, nos organes étant ce qu'ils sont, nous ne touchions que des objets aussi aigus que des pointes d'aiguilles très fines, et sans pouvoir en toucher plusieurs à la fois, la sensation de contact nous paraîtrait peut-être n'avoir aucune étendue; mais, en fait, nous ne sommes pas réduits à toucher avec un ongle aigu, ni à toucher uniquement des pointes d'aiguilles isolées. En fait, lorsque nous posons notre main à plat sur une table, nous éprouvons des sensations de contact simultanées, et ces sensations de contact nous paraissent extérieures les unes aux autres, et contiguës les unes aux autres, c'est-à-dire qu'elles nous apparaissent comme formant une surface étendue.

Enfin, il est une troisième catégorie de sensations qui se lient naturellement à la représentation de l'étendue : ce sont les sensations musculaires; par là nous entendons ici aussi bien les sensations qui naissent d'une pression exercée du dehors sur les muscles que les sensations qui accompagnent les mouvements volontaires. De part et d'autre ce sont des pressions, des froissements, des tiraillements, etc., toutes choses qui se présentent aussi à la conscience sous forme d'étendue.

Ainsi, en résumé, trois catégories de sensations possèdent naturellement la *forme extensive :* les sensations optiques, les sensations tactiles et les sensations musculaires. Il y a donc pour nous trois sortes d'étendues : l'**étendue optique** ou colorée, l'**étendue tactile** et l'**étendue musculaire**. Les deux premières sont des étendues à deux dimensions ou des étendues de surface. La troisième est une étendue à trois dimensions, elle se présente à la conscience sous forme de volume [1].

La forme successive inhérente à tous les états de conscience. — Passons à la représentation de la durée ou de la succession. On pourrait faire des distinctions entre ces deux notions; mais nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans ces précisions. Nous considérons seulement l'élément commun à la succession et à la durée : à savoir, l'idée de l'*avant* et de l'*après*, l'idée du *non simul*, comme dit Leibniz, laquelle entre dans l'une comme dans l'autre.

Peut-être est-il possible qu'une conscience n'ait aucune notion de l'avant et de l'après. Si nous perdions absolument la mémoire,

1. C'est grâce aux sensations musculaires que nous avons l'idée du volume de notre propre corps (ch. XXXII, § 1).

si notre conscience n'enveloppait jamais que la sensation présente, la notion de l'avant et de l'après s'évanouirait nécessairement, puisque, n'ayant qu'une seule chose dans la conscience, nous n'aurions plus rien à mettre avant ou à mettre après. Peut-être y a-t-il des êtres constitués de la sorte. En tout cas, nous ne sommes pas, nous, constitués de la sorte. Doués de mémoire, nous pouvons réunir dans la même conscience, au même instant, la sensation présente et le souvenir de la sensation passée; mais, tout en les réunissant, nous les distinguons, nous les opposons; et ces deux états de conscience ne nous paraissent pas aller *de front*, mais nous semblent avoir existé *à la suite* l'un de l'autre, dans le rapport de l'avant et de l'après. Ces deux états de conscience sont-ils homogènes? Ils nous paraissent former comme un même état, qui s'est *prolongé* ou *continué* (exemple : une note de musique qui dure plusieurs temps) : c'est proprement la notion de **durée**. Ces deux états de conscience sont-ils différents? Ils nous paraissent *juxtaposés* l'un en dehors de l'autre (exemple : une série de notes successives) : c'est proprement la notion de **succession**.

Maintenant, il en est ainsi pour des sensations quelconques, ou même pour des états de conscience quelconques. Il y a donc ici une différence importante à remarquer entre l'étendue d'une part, et la durée ou succession de l'autre. Il n'y a que trois catégories d'états de conscience (sensations optiques, tactiles et musculaires), qui soient aptes à se grouper de façon à former des étendues. Au contraire, il n'y a pas d'états de conscience qui ne soient aptes à se grouper de manière à former des successions. La succession est donc la forme de la *totalité des états de conscience*, sans exception; l'étendue est la forme d'une partie des états de conscience seulement [1].

Il est donc certain, en fait, que les représentations de l'étendue et de la durée nous sont immédiatement données, l'une engagée dans la conscience des sensations optiques, tactiles et musculaires, l'autre engagée dans la conscience de nos états internes quels qu'ils soient.

1. Quant à la distinction kantienne, d'après laquelle l'étendue serait la forme du *sens externe* (vue, toucher), et la succession la forme du *sens interne* (conscience), elle peut être commode à certains égards, mais elle n'est pas exacte en réalité. Les couleurs, les contacts, etc., sont, à vrai dire, des objets *internes*, au même titre que les plaisirs, les douleurs, les pensées, les résolutions, etc. Il n'y a pour nous qu'une seule classe d'objets perceptibles : des *états de conscience*. Il n'y a qu'un seul et unique sens pour les percevoir : le sens interne ou la conscience Le sens externe, ou de l'externe, est un vain mot.

§ II

Par le raisonnement. — Mais cette démonstration expérimentale n'est pas et ne saurait être décisive. Car on peut alléguer, pour y répondre, que les représentations de la durée et de l'étendue une fois formées dans notre esprit, nous ne savons plus, nous ne pouvons plus nous en débarrasser, pour ressaisir nos états de conscience tels qu'ils ont pu être avant la formation de ces représentations. L'incapacité de se représenter les états de conscience autrement que comme étendus ou successifs n'est peut-être pas, dira-t-on, une incapacité originelle ; elle pourrait être une incapacité *acquise*. Et il suffirait qu'elle fût acquise pour nous sembler originelle. Bien des exemples le prouvent : ainsi, nous ne pouvons nous figurer actuellement les couleurs autrement qu'à une certaine distance ; pourtant il est généralement admis que c'est là un mode de représentation acquis et non pas primitif[1]. Il se pourrait de même que les formes d'étendue et de durée eussent été, à l'origine, étrangères à nos états de conscience, bien qu'actuellement nous ne puissions les en séparer.

Il faut donc avoir recours à une preuve plus décisive ; il faut démontrer l'impuissance où sont les empiristes d'*engendrer* ces formes qu'ils ne veulent pas accepter comme données primitives de la représentation.

A priori, en effet, leur tentative est condamnée à échouer, parce que, suivant un mot de Condillac (*Traité des sensations*, ch. IV), « nous ne saurions faire de l'étendue qu'avec de l'étendue », et de la durée qu'avec de la durée.

Quels sont les moyens que l'on peut essayer de mettre en œuvre pour engendrer avec l'inétendu, l'étendu ; avec le non-successif, le successif ? On en voit trois, pas davantage : la *déduction*, l'*association*, la *synthèse*.

A. **Ces formes ne peuvent être engendrées par déduction.** — Peut-on dire que les formes d'étendue et de durée

1. A vrai dire, nul n'est apte à juger avec certitude de ce qu'il fut jadis, de ce qu'il a pensé, de ce qu'il a senti, parce qu'il n'en juge qu'au moyen de sa pensée actuelle, et que cette pensée actuelle communique ses formes aux pensées et aux sentiments d'autrefois. C'est pourquoi nul homme fait ne peut parfaitement comprendre le mode de penser et de sentir de l'enfant ; nul homme ne peut se rappeler pendant la veille les rêves du sommeil sans les altérer, par cela même qu'il les pense en état de veille ; nul homme ne peut penser les pensées de l'animal, parce que c'est l'homme qui les pense.

soient engendrées par quelque **déduction** consciente ou inconsciente ? — On aura, par hypothèse, comme principe de cette déduction, des états de conscience sans aucun rapport avec l'étendue et la succession. Cela étant, il est contradictoire de prétendre en tirer par déduction l'étendue et la succession. La nature de la déduction, comme le mot même l'indique (*deducere*), est de tirer le contenu du contenant. Toute déduction est fondée sur le principe d'identité [1] et dégage le même du même. Si donc l'étendue et la succession ne sont pas d'abord données, comment pourront-elles se déduire? Il n'y a que les escamoteurs pour tirer d'un objet ce qu'il ne renferme pas.

B. **Ni par association : sophismes inévitables.** — Sera-t-on plus heureux avec l'**association**? Les représentations en question, qui ne peuvent être déduites, peuvent-elles être *construites* par une association d'éléments étrangers en eux-mêmes à ces représentations? Pas davantage : car l'association ne transforme pas les éléments qu'elle rapproche; et si elle ne les transforme pas, elle ne peut, par suite, faire naître de ce rapprochement une représentation spécifiquement distincte des éléments rapprochés. L'association peut unir ce qui était séparé, et, par suite, dissocier ce qui était uni, voilà tout; mais elle est aussi impuissante que la déduction à produire quelque chose d'absolument nouveau. Si d'un zéro on ne peut, par déduction, tirer un nombre, et d'une couleur tirer un son, on ne peut davantage, par une association de zéros, former un nombre, par une association de couleurs, former un son.

Par suite, on peut être sûr, à l'avance, que les psychologues qui ont recours à l'association pour expliquer les formes d'étendue et de succession, tomberont dans l'un ou l'autre des deux sophismes suivants : ou bien, dans les sensations élémentaires qui sont censées expliquer, par leur association, les représentations de l'étendue et de la durée, ils introduiront indûment ces représentations elles-mêmes : auquel cas ils expliqueront la représentation de l'étendue par la représentation de l'étendue, la représentation de la durée par la représentation de la durée, ce qui n'est pas difficile; — ou bien, se tenant rigoureusement aux termes de l'hypothèse, ils prendront, comme données, des éléments purs de toute représentation de l'étendue et de la durée : auquel cas, incapables d'engendrer ces représentations, ils essayeront de donner, comme équivalents de

1. Principe qui est la loi de tout raisonnement et qui peut s'énoncer : une chose ne peut être autre chose que ce qu'elle est (voy. ch. XXVII).

l'étendue et de la durée, des produits n'ayant aucune espèce de rapport avec l'étendue et la durée, c'est-à-dire qu'ils supprimeront purement et simplement les représentations qu'il s'agissait d'expliquer. Ainsi, **cercle vicieux** ou **ignorance du sujet**, voilà l'alternative inévitable[1].

C. **Ni par synthèse.** — Il ne reste donc plus qu'à faire appel à la synthèse[2]. La synthèse, en effet, est, à ce qu'on croit, bien plus

1. M. Bain nous paraît donner plus particulièrement dans le premier de ces sophismes, et Stuart Mill dans le second. C'est à l'aide des sensations musculaires, associées entre elles et aux sensations tactiles, que M. Bain prétend engendrer la notion de l'étendue. Voici un échantillon de sa théorie : « La prolongation (dans le temps) d'une contraction musculaire, c'est, dit-il, pour nous, le cours de l'organe à travers l'espace. » (*Sens et Intell.*, trad. franç., p. 76).— Mais, en assimilant ainsi ces deux représentations, le *sentiment de la durée* des impressions musculaires, et l'*idée d'un mouvement*, est-ce la première représentation que M. Bain assimile à la seconde, ou la seconde qu'il assimile à la première? S'il assimile la première à la seconde, il fait donc entrer dans la première (sentiment de la durée) quelque représentation de la seconde, c'est-à-dire du mouvement et de l'étendue : ce qui constitue un *cercle vicieux*. — S'il assimile la seconde à la première, il réduit donc la représentation de l'étendue et du mouvement à un sentiment de durée, c'est-à-dire qu'il méconnaît, en ce qu'elle a de propre et de spécifique, la chose qu'il se faisait fort d'expliquer : c'est l'*ignorance du sujet*. — Cette critique pourrait s'appliquer à tous les détails de la théorie de M. Bain : représentation vague de l'étendue, mesure de l'étendue, distinction des directions, etc., toutes choses qu'il prétend dériver de la conscience des sensations musculaires et de leurs différences au point de vue de l'intensité, de la succession et de la vitesse. — Il n'y a pas dans tout cela, à notre avis, le plus petit commencement d'explication ; nulle part on n'aperçoit comment l'*inétendu*, d'où l'on doit partir, devient l'*étendu*, où l'on devrait aboutir.

Une autre remarque montrera la vanité de ces tentatives : pourquoi est-ce des sensations musculaires, plutôt que d'autres, — celles de son, par exemple, — que M. Bain prétend dériver la représentation de l'étendue? Dans les sensations de son, aussi bien ou même *beaucoup mieux* que dans les sensations musculaires, nous saisissons des différences d'intensité, de durée, de rapidité. Ceci posé, si, à l'origine, les sensations musculaires sont d'ailleurs *aussi étrangères* (ce que M. Bain doit admettre, puisqu'il veut *engendrer* de toutes pièces la représentation de l'étendue) que les sensations de son à toute représentation de l'étendue, pourquoi, dans la suite, les sensations musculaires sont-elles seules *convertibles* en étendue? Nous constatons, nous, qu'en fait les sensations musculaires s'enveloppent nécessairement, et, dès l'origine, dans la forme de l'étendue; nous constatons sans expliquer; et c'est pourquoi nous sommes nativistes. Mais M. Bain, en sa qualité d'empiriste, prétend et doit expliquer : qu'il explique donc pourquoi les gammes ne font pas des lignes et les accords des surfaces, alors que les sensations musculaires, *où il ne nous montre rien de plus que dans les sons*, deviennent pour nous des lignes et des surfaces.

Quant à Stuart Mill, il méconnaît visiblement le caractère *spécifique* de la notion extensive et la réduit au simple sentiment d'une succession. « L'idée d'espace, dit-il, est au fond une idée de temps; la notion d'étendue ou de distance est celle d'une série de sensations musculaires *continuée pendant une durée* plus ou moins longue. » (*Philosophie de Hamilton*, p. 267.) « Une série de sensations musculaires constitue la distance entre deux points » (p. 268, cf. p. 266). — Sur les théories de Mill et de Bain, voyez les critiques décisives de M. Renouvier, *Essais; Logique*, t. I, p. 309 et suiv

2. C'est la théorie de M. Wundt, l'un des chefs de l'école des psycho-physiciens. M. Wundt fait naître la notion extensive d'une synthèse des *sensations périphériques* (optiques ou tactiles) et des *sensations d'innervation centrale*. (Voy. *Revue philosophique*, t. VI, p. 218 et suiv.)

puissante que l'association. On distingue les simples mélanges, des combinaisons synthétiques. Le mélange, qui correspond à l'association, ne donne rien de nouveau, il laisse les éléments ce qu'ils sont. Mais la synthèse au contraire fait disparaître les éléments, et, simultanément, fait apparaître quelque chose de nouveau (synthèse de l'eau dans l'eudiomètre). C'est donc par une synthèse que, d'éléments qui n'enveloppaient pas la représentation de l'étendue et de la succession, pourra surgir tout à coup cette représentation. — Nous rencontrons ici encore une fois la *chimie mentale*. Ici, comme ailleurs, cette chimie qui opère tant de miracles ressemble fort à de l'alchimie. En effet, cette nouvelle théorie est 1° une hypothèse *gratuite* et *invérifiable;* 2° une hypothèse *insoutenable*.

1° **Hypothèse gratuite**. — C'est d'abord une hypothèse gratuite et invérifiable. En effet, dire qu'une certaine représentation naît d'une synthèse, et non d'une simple association, c'est avouer qu'on n'est pas en état d'expliquer le passage des prétendus composants au prétendu composé; c'est admettre que, certains éléments étant donnés, cette représentation apparaît tout à coup, mais sans qu'on puisse savoir comment elle en dérive, sans qu'on puisse saisir la marche du phénomène, marquer et relier les uns aux autres les divers stades de cette transformation. C'est justement à cause de cela, non point pour autre chose, qu'au lieu d'invoquer l'association on invoque la synthèse. Les associations ont une histoire qu'on peut connaître; elles se forment en général assez lentement pour qu'on puisse les voir se former, et comprendre comment le tout formé résulte des éléments associés. Mais les synthèses sont des phénomènes instantanés dont l'histoire nous échappe. La genèse du phénomène se dérobe ici dans son instantanéité. — Or, s'il en est ainsi, à ceux qui parlent de synthèse mentale, nous demanderons : comment savez-vous qu'il y a véritablement synthèse? et, en supposant qu'il y ait synthèse, qui vous assure que les éléments que vous assignez en soient les seuls éléments[1]? Qu'est-ce qui nous empêchera de dire au contraire: les états de conscience que vous indiquez comme éléments composants de la représentation de l'étendue sont, pour cette représentation, une simple *occasion*, une *condition* antécédente, nécessaire, mais non suffisante, pour qu'elle se

1. Dans les sciences physiques, la preuve de la synthèse, c'est la possibilité d'une analyse ultérieure qui retrouve, ni plus ni moins, les éléments assignés. C'est aussi et surtout l'égalité *en poids* du composé et des composants. Ces deux moyens de preuve font défaut pour les prétendues synthèses mentales.

produise? Qu'est-ce qui nous empêchera de dire qu'il y a entre ces états de conscience et la représentation de l'étendue un simple rapport de *succession*, et nullement un rapport de *causalité*?

Au fond, on peut dire que les partisans de la synthèse mentale accordent ici aux nativistes tout ce que ceux-ci demandent. Ils reconnaissent que les représentations dont il s'agit apparaissent *tout à coup* à la conscience, sans qu'on sache *comment*, sans qu'on puisse les dériver *logiquement* d'aucun autre état de conscience. C'est tout ce que voulaient les nativistes. Après cela, que certains esprits, pour se donner l'illusion de la liaison, s'avisent de rattacher par le lien imaginaire d'une synthèse hypothétique ces représentations à des états de conscience antécédents auxquels aucun lien *saisissable* ne les rattache : on peut leur passer cette innocente satisfaction, assez semblable à celle de ces auteurs qui s'imaginent avoir fait un livre en rattachant des idées, d'ailleurs complètement décousues, par le fil d'une reliure.

2° **Hypothèse insoutenable**. — Non seulement cette hypothèse est gratuite, mais elle est insoutenable, et condamnée d'ailleurs par les exemples mêmes qu'on invoque à l'appui. On parle de synthèse ; mais, au fond, toute synthèse n'est qu'un rapprochement, une espèce d'association. Or, ce qu'on a dit plus haut de l'association en général, à savoir : qu'elle ne peut produire rien de spécifiquement distinct des parties associées, vaut pour toute espèce d'associations, et par conséquent pour les synthèses. Pas plus que l'association, la synthèse ne fait être ce qui n'était pas; pas plus que l'association, la synthèse n'est créatrice. Comme l'association, la synthèse peut seulement donner une autre forme à ce qui existait déjà; car, à moins de miracle, il n'y a pas de transformation ou de transmutation dans la nature (ch. XI, § 3). Et cette impossibilité que la raison affirme a priori, les découvertes de la science, nous l'avons déjà vu, bien interprétées, la confirment. Car la science elle-même nous apprend que, dans les synthèses chimiques, les choses changent d'*apparence*, il est vrai, par rapport à nous, mais qu'en elles-mêmes elles ne changent pas de *nature ;* et la science elle-même, en les dépouillant de ces apparences sensibles, nous les fait retrouver toujours les mêmes, en quantité et en qualité [1].

1. Que si, comme quelques-uns le croient, comme le soutient, peut-être avec raison, M. Boutroux (*de la Contingence des Lois de la Nature*), il se produit dans les synthèses chimiques quelque chose de nouveau, alors, par cela même il faut reconnaître, comme le fait cet auteur, que les composants ne rendent pas compte des composés; que, loin d'être une explication, la synthèse est un *mystère*, et,

Résumé. — Ainsi, en résumé, trois moyens auxquels on peut essayer de recourir pour dériver les représentations de l'étendue et de la succession de ce qui n'est pas elles : la déduction, l'association, la synthèse. Or ces trois moyens sont également impuissants. Il faut donc admettre que l'étendue et la succession sont des formes qui, inhérentes dès l'origine à nos sensations, sont aussi irréductibles, aussi inexplicables que ces sensations elles-mêmes.

§ III

L'étendue et la durée ne sont pas des sensations. — Mais parce que ces formes sont données avec les sensations, est-ce à dire qu'il faille les considérer comme des sensations? Certains auteurs commettent cette confusion. Ainsi un auteur allemand insinue que l'espace est « une teinte bleuâtre ». Un autre psychologue définit l'étendue « une conscience de blanc et de noir, de lumière et d'ombre ». A ce compte, l'étendue et la durée seraient de pures et simples sensations. — Pourtant il n'est pas malaisé de remarquer une différence entre ce qu'on appelle proprement *sensation* et les formes d'étendue et de durée. — *a*) Les sensations nous *affectent* plus ou moins, elles possèdent divers degrés d'*intensité;* par exemple : la sensation de chaud ou de froid, la sensation d'amertume, la sensation de couleur et même de contact et de pression. Mais les représentations d'étendue et de durée n'ont pas de *caractère intensif.* — *b*) Aussi, tandis que les sensations proprement dites sont ou peuvent être, suivant leur plus ou moins d'intensité, *accompagnées de plaisir ou de douleur*, la représentation de l'étendue et de la durée ne cause jamais par elle-même *ni plaisir ni douleur*. La lumière du soleil nous offense par son éclat; quand l'astronome, au contraire, à travers un verre coloré qui éteint la lumière, prend le diamètre exact du soleil, il n'éprouve ni plaisir ni douleur.

Disons donc que, dans les sensations, on peut distinguer deux

pour ainsi dire, un *miracle*, puisqu'elle renferme un commencement absolu. S'il est entendu que la synthèse est cela, si synthèse signifie solution de continuité et génération spontanée, alors on *peut*, on *doit* même dire que l'apparition de la représentation de l'étendue et de la succession est due à une synthèse. Mais, en parlant de la sorte, on ne fera pas autre chose qu'énoncer en d'autres termes la *thèse nativiste* elle-même. Cette thèse ne va, en effet, qu'à établir ceci, à savoir : qu'il n'y a pas *logiquement* de passage possible entre des états de conscience qui ne renferment pas les représentations de l'étendue ou de la succession et ces représentations elles-mêmes.

éléments : un élément *intensif* ou *affectif* qu'on appelle proprement *sensation;* et un élément *extensif*, à savoir : la forme étendue et successive donnée à ces sensations.

§ IV

Rapports de l'étendue et de l'espace; de la durée et du temps. — Nous avons distingué, au début de cette leçon, l'étendue et la durée *concrètes*, constituées par nos états de conscience, de l'espace et du temps abstraits ou vides qui nous semblent les envelopper de toute part. C'est une question de savoir laquelle de ces deux représentations est antérieure à l'autre, est la condition de l'autre. Commençons-nous par nous représenter une étendue et une durée concrètes et limitées, d'où nous dérivons ensuite *par abstraction* l'idée de l'espace et du temps vides et illimités? Ou, au contraire, l'espace et le temps sont-ils d'abord donnés à l'état pur et abstrait ; et est-ce de l'*application de ces formes* à une *matière* fournie par l'expérience (à savoir : des couleurs, des contacts, une pluralité d'états de conscience) que résulte la représentation de l'étendue et de la durée concrètes ? En d'autres termes, l'espace et le temps sont-ils des *abstractions* de la durée et de l'étendue? — ou, au contraire, la durée et l'étendue sont-elles des *concrétions* de l'espace et du temps?

La première théorie est celle de Leibniz [1]. La seconde est celle de Kant. — Nous ne pouvons développer ici les raisons qui nous semblent devoir faire préférer la théorie de Leibniz. Mais il importe de remarquer que ce qu'il y a d'original, de spécifique, dans ces représentations (savoir, la notion de *l'avant* et de *l'après*, et la notion de *la juxtaposition*), est identique, d'une part, dans les représentations de la durée concrète et du temps abstrait ; et, d'autre part, dans les représentations de l'étendue concrète et de l'espace abstrait ; or nous avons démontré l'irréductibilité de chacune de ces deux notions. Par conséquent, quelque opinion que l'on adopte, après cela, sur la question de savoir si ces deux notions (celle de l'avant et

1. Pour Leibniz, l'étendue est l'ordre des *coexistences réelles;* l'espace, l'ordre des *coexistences possibles.* Mais c'est sur le modèle du réel que nous concevons le possible. C'est donc après l'étendue concrète, et par son moyen, que nous concevons l'espace. Par exemple, les lignes idéales que les géomètres conçoivent dans un espace pur, sont conçues par analogie avec la ligne ou trace réelle qu'un corps mobile (un crayon) laisse en passant sur un corps immobile (une feuille de papier). (Voy. *Œuvres,* édit. Erd., p. 769, col. 1.)

de l'après, et celle de la juxtaposition) nous sont données primitivement dans l'abstrait, ou dans le concret, on sera d'accord avec Kant sur le point le plus important de sa théorie. Kant, en effet, a surtout à cœur d'établir ce qu'on a appelé depuis la *thèse nativiste*, c'est-à-dire l'*irréductibilité*, l'*innéité* de ces deux éléments caractéristiques de la représentation.

CHAPITRE XIII

DONNÉES DE LA CONNAISSANCE (Suite)

LES MODES ACTIFS DE LA CONSCIENCE : LA PASSION ET LA VOLITION

La passion et la volition données de la connaissance. — Pourquoi, se demandera-t-on peut-être, parler de la passion et de la volition dans une théorie de la connaissance ? — La réponse à faire, c'est qu'il n'est pas moins nécessaire, dans une théorie de la connaissance, de parler du désir et de la volition que de parler de la sensation ; car, si la sensation est, pour ainsi dire, la matière avec laquelle se forme l'idée du *monde extérieur*, la passion et la volition sont les éléments essentiels dont se forme l'idée du *moi* (ch. xxxiii) et la matière d'où l'intelligence dégage les idées si importantes de *cause efficiente* et de *cause finale* (ch. xxii). Il ne s'agit pas d'ailleurs de faire ici une étude psychologique de la passion et de la volition (ch. xxxvi et xxxviii). Nous n'avons pour le moment à considérer ces modes de conscience qu'à titre de *matériaux de la connaissance*, et à nous demander simplement quelles données nouvelles ces modes de conscience apportent à l'intelligence.

§ I

Leur caractéristique : l'activité. — La question à se poser est donc celle-ci : la passion et la volition se distinguent-elles par quelque caractère essentiel des représentations qu'on a jusqu'ici passées en revue ; forment-elles un *genre* à part, distinct du genre *sensation* ?

Entre les représentations dont on a parlé jusqu'ici et la passion et la volition, il existe une différence fondamentale, à savoir : la différence de la passivité ou mieux de l'**inertie** à l'**activité**. — Expliquons d'abord ce qu'on doit entendre par *inertie* et *activité* ;

nous chercherons ensuite si ces deux caractères appartiennent bien, chacun respectivement, à chacun de ces groupes d'états de conscience.

Le mouvement, symbole de l'activité : analyse. — Partons de la notion commune. Pour tout le monde, le symbole de l'activité c'est le *mouvement*, de même que le symbole de l'inertie c'est le *repos* ou l'immobilité. Or l'idée d'un mouvement quelconque implique d'abord une *pluralité de lieux*, deux points différents séparés par un certain intervalle : un point dont le mobile s'éloigne, un point vers lequel il se dirige. Entre les deux s'accomplit le mouvement.

Pourtant, si dans le mouvement on ne considérait que le *fait d'occuper successivement* différents points de l'espace, on y chercherait vainement quelque chose qu'on pût appeler *activité*. Si être en un lieu n'est pas être actif, être en un lieu à un certain moment, puis à un autre moment en un autre lieu, n'est pas davantage de l'activité. Si le mouvement n'était rien de plus que l'*existence en différents lieux*, à différents moments, il serait, comme le remarque Leibniz, impossible de trouver une différence entre un corps au repos et un corps mobile, si celui-ci est considéré *en un point* quelconque de son trajet. Or, s'il n'y avait pas de différence, quelle raison y aurait-t-il de dire qu'il y a de l'activité dans l'un et non pas dans l'autre ?

Le mouvement n'est donc pris comme symbole de l'activité que parce que chacun suppose tacitement qu'en chaque point du trajet il y a dans le mobile une **tendance** à quitter le point qu'il occupe pour passer en un autre [1]. — Il suit de là que, d'après l'opinion commune, le mouvement n'est, à vrai dire, que la manifestation, et comme le succès, la réussite de l'activité. Mais on peut très bien supposer le mouvement empêché ; la même activité persistera, si la même tendance persiste. L'activité est donc tout entière, non pas dans le mouvement, mais dans la tendance au mouvement ; quand le mouvement a lieu, c'est par cette tendance seule que le mouvement est quelque chose d'actif ; quand il n'a pas lieu, l'activité demeure si la tendance demeure. De l'aveu commun, il n'y a pas

1. Peu nous importe ici de savoir si cette conception du mouvement dans laquelle on associe ainsi deux choses hétérogènes, savoir : l'étendue et la tendance qu'on ne peut concevoir autrement qu'inétendue, n'est pas une conception bâtarde et illusoire. La tendance, c'est l'âme du mouvement ; mais un mouvement peut-il avoir une âme ? Nous aborderons cette question en son lieu (*Métaph.*, *Nature du monde extérieur*). Il nous suffit ici de constater qu'en fait la conception commune du mouvement est telle qu'on vient de dire.

moins d'activité dans l'arc tendu que dans la flèche qui vole, dans l'eau dont le courant est arrêté par un obstacle et qui exerce une pression contre cet obstacle que dans l'eau courante.

Éléments de l'activité. — Par cet exemple, emprunté à l'opinion commune, nous voyons donc quels sont les éléments de l'idée d'activité. Dès que nous concevons *deux termes*, deux états distincts l'un de l'autre, l'un où l'être est déjà, l'autre où il n'est pas, et *une tendance* de l'être à passer du premier au second, nous disons qu'il y a activité. L'activité ne saurait exister à moins. Une activité sans tendance, c'est une activité sans substance, c'est un néant d'activité. Et, d'autre part, une tendance qui ne tend pas *vers quelque chose*, et qui, par conséquent, ne tend pas à s'éloigner *de quelque chose*, est aussi une idée vide de tout contenu. — Voilà pour l'activité.

Le repos, symbole de l'inertie. — Au contraire, un être inerte est, pour tout le monde, un être immobile ; ou plutôt, c'est un être non seulement immobile, mais qui, étant dans un certain état déterminé de repos ou de mouvement, peu importe, ne tend ni à y persister, ni à en sortir. L'inertie, c'est proprement l'*indifférence* au mouvement comme au repos. C'est pourquoi, l'idée que nous opposons à celle d'activité, c'est l'idée d'inertie plutôt que l'idée de passivité. On dit qu'un être est *passif* pour exprimer qu'il *subit* l'action d'une force étrangère. L'idée de passivité s'oppose à l'idée de spontanéité plutôt qu'à celle d'activité telle que nous l'avons définie[1]. — Voilà ce qu'on entend par inertie et par activité.

§ II

La sensation, type de l'inertie. — Maintenant trouvons-nous quelque chose de semblable dans les modes de la conscience ? Oui, et il le faut bien, car d'où ces idées pourraient-elles venir sinon

1. De ce qu'on vient de dire il résulte que l'idée d'activité implique dans l'être une *complexité* et même une *hétérogénéité* intrinsèque que n'implique pas l'inertie. Considérez l'être inerte : puisque, par-dessous son état présent, il n'y a en lui aucune tendance à passer à un autre état, son état présent exprime donc sa réalité tout entière. Il est donc quelque chose d'un, de simple, d'homogène. — Considérez l'être actif, au contraire : sa manière d'être actuelle (une douleur, par exemple) n'exprime pas tout son être, puisque, par derrière cette manière d'être, il y a en lui une tendance à l'annuler (tendance au plaisir) pour en réaliser une autre. Il y a donc en lui, comme dit Platon, *du même et de l'autre;* il y a en lui un principe de différenciation, et pour ainsi dire une *thèse* et une *antithèse*. On pourrait dire que l'être actif c'est une contradiction, une antinomie vivante, si on ne remarquait que les deux termes qui se nient réciproquement (par exemple, la douleur sentie et le plaisir désiré) et qui coexistent pourtant en lui, ne sont

de la conscience ? Les modes de conscience ne sont-ils pas l'unique réalité à nous connue, à nous donnée ? et d'où pouvons-nous tirer une idée originale, sinon de l'expérience de quelque réalité ? — Ce sont les *sensations* (et toutes les représentations en général) qui se présentent à la conscience avec le caractère de l'inertie, et sont pour nous le *type* même de l'inertie ; et c'est la *passion* et la *volition* qui se présentent au contraire avec le caractère de l'activité, et sont pour nous le *type* même de l'activité.

Les sensations se présentent à nous comme quelque chose d'inerte : soit, par exemple, l'ensemble des sensations qui représentent cette table ; quoi de plus dénué pour la conscience de toute activité ? Ces sensations sont ce qu'elles sont, rien de plus ; et, en nous les représentant, nous ne découvrons en elles rien qui tende à les faire devenir autres qu'elles ne sont. — Mais quoi, dira-t-on, la sensation n'est-elle pas un des modes de la force ? — La chose est possible ; mais c'est là une *explication métaphysique* ou ontologique de la sensation, que nous ne prétendons pas discuter ici ; ce n'est pas une simple description ou *analyse psychologique* de la sensation. Au point de vue psychologique, pour la conscience, la sensation est la sensation, c'est-à-dire de la couleur, des contacts, des odeurs, etc., et rien de plus. Pour juger que la sensation est un mode de la force ou qu'elle est une force, il faut étudier la sensation du dehors, considérer ses antécédents ou ses effets ; mais placez-vous au point de vue intérieur de la conscience même de la sensation, vous ne découvrirez rien en elle que vous puissiez appeler du nom de force.

De même pour la célèbre définition d'Aristote : « La sensation

pas, si je puis dire, du même ordre, l'un étant la réalité *actuelle* d'où l'activité procède, l'autre le terme simplement *idéal* où elle tend.

De là il suit aussi que, telle étant l'inertie, on peut la supposer indifféremment dans un être spirituel ou dans un être purement matériel (par *matériel*, nous entendons un être entièrement incapable de représentation ou de conscience). Mais telle étant l'activité, elle ne saurait appartenir qu'à un être spirituel. En effet, être ce qu'on est, et rien de plus, cela est possible à un être quel qu'il soit ; mais être ce qu'on est, *plus autre chose*, enfermer en soi la négation même de ce qu'on est, — chose impliquée par la tendance, — comment cela est-il possible autrement, que s'il s'agit d'une négation *simplement idéale*, c'est-à-dire conçue par l'*imagination* ? — En deux mots : tout être capable de tendance enferme une sorte de *contradiction ;* donc, pour que la contradiction ne soit pas *absolue*, il enferme du *réel* et de l'*idéal ;* et pour que l'idéal ne soit pas un pur *rien*, il enferme en soi, avec un état *actuel*, un autre état *imaginé*. Par conséquent, il n'y a qu'un être capable d'imagination qui soit capable de tendance. Tout être actif est nécessairement un être conscient. — Leibniz a démontré que toute activité est de sa nature *psychologique*, et que l'activité purement *mécanique* est un vain mot. Reid, qui ne passe pas pour un esprit téméraire, soutient la même chose, par d'excellentes raisons, dans son chapitre sur l'*Idée de puissance active*.

est l'acte commun du sensible et du sentant[1]. » Définition *causale* et non pas *descriptive* de la sensation; définition de métaphysicien qui cherche les *conditions* de la sensation et non de psychologue qui analyse le *contenu* de la sensation. Car apparemment ni l'acte du sentant, ni l'acte du sensible ne sont enfermés dans la simple conscience de la sensation.

Par conséquent, quoi que puisse être la sensation pour le métaphysicien et au point de vue ontologique, en tout cas, pour la conscience et au point de vue psychologique, la sensation n'est qu'un *état*, une *situation*, une assiette de la conscience. Spinoza dit quelque part que les idées ne sont pas comme des peintures sur un tableau. Cela est possible, encore une fois, pour qui considère les effets dont une idée peut être suivie; mais pour la conscience, toutes les idées en général et les sensations en particulier sont, au contraire, précisément comme des figures muettes et immobiles sur un tableau. Et même, à vrai dire, ce n'est pas ici une comparaison; car, que sont les figures et les tableaux que Spinosa prend comme type de l'inertie, sinon précisément des groupes de sensations ?

De là on peut, avec Leibniz et Maine de Biran, tirer cette conclusion importante : que, si on suppose un être réduit à la conscience des sensations, mais incapable d'ailleurs de vouloir ou de désirer leur absence, leur présence, ou leur changement, il sera impossible à cet être d'avoir jamais la moindre notion de ce que nous appelons activité.

La passion et la volition, types de l'activité. — Au contraire, la passion et la volition sont les modes de conscience d'où nous dérivons l'idée de l'activité.

Analyse du désir et de la joie. — La passion, au sens général du mot[2], c'est en somme, comme dit Bossuet, l'amour. Or la passion ou l'amour se présente sous deux formes essentielles : d'une part, l'amour privé de son objet; d'autre part, l'amour en possession de son objet. La première forme se nomme *désir*, la seconde se nomme *joie*.

Dans le désir d'abord, tous les éléments de l'activité sont bien manifestes; et ils le sont pour la conscience même où se représente le

1. C'est-à-dire la sensation résulte de l'action de l'objet sensible et de la réaction du sujet sentant.

2. Il va de soi que nous prenons ici *passion* dans le sens le plus général du mot, non comme signifiant l'inclination exagérée et pervertie, mais bien au sens de Descartes, Bossuet, Spinosa, etc., comme désignant tout mouvement de l'âme qui poursuit un certain bien.

désir. Il y a d'abord l'état qui est l'occasion du désir, et comme le milieu d'où il émerge, à savoir : un vide, un défaut, *une privation*, qui se témoigne à la conscience par *une souffrance* ou un malaise plus ou moins intense et plus ou moins précis et déterminé. — Il y a en second lieu un autre état, négation du premier, terme idéal du désir, état par lequel est imaginée plus ou moins nettement la *possession* du bien dont on est privé. — Enfin il y a ce qui est l'essence même du désir, l'élément proprement original et indéfinissable du désir, le mouvement, l'élan, l'*appétition* de l'âme qui s'écarte du premier état pour se porter vers le second. Le premier élément est un *sentiment* ou une sensation : c'est un élément *affectif;* le second est une *image :* c'est un élément *représentatif;* le troisième est un élément *dynamique*.

Le mot de *mouvement* par lequel Malebranche, Bossuet, bien d'autres désignent ce troisième élément, n'est point ici aussi impropre qu'on le supposerait d'abord. En effet, même quand le changement désiré ne s'effectue pas en réalité, il n'en est pas moins vrai de dire que le désir est toujours une espèce de *mouvement intérieur* de la conscience, mouvement qui réalise par avance, d'une façon tout idéale, un certain changement. Dans le désir, la conscience n'est pas arrêtée et immobilisée sur l'un des deux termes, ni même sur les deux ensemble, mais elle se porte incessamment de l'un à l'autre. Chacun des deux extrêmes nous renvoie à son contraire, comme la balle que se renvoient les joueurs : la privation sentie à la possession imaginée; la possession imaginée à la privation sentie. « Le désir roule ainsi sur lui-même[1]. » — Mais ces deux mouvements de la conscience ne sont pas pourtant de même nature; par le second, à savoir celui qui va de la possession imaginée à la privation sentie, le désir est avivé, entretenu, reprend de nouvelles forces; c'est dans le premier, à savoir celui qui procède de la privation sentie à la possession imaginée, que le désir se déploie.

Dans la joie, les divers éléments de l'activité semblent d'abord plus difficiles à distinguer; mais ils y sont cependant; et aucun des grands philosophes qui ont traité des passions n'a confondu la joie avec le plaisir, bien qu'elle en soit inséparable. Le plaisir, soit de l'âme, soit, comme on dit, du corps, est proprement une *émotion*. La joie est une *passion*. L'élément sensitif, l'élément imaginatif et l'élément dynamique ou moteur existent dans la joie comme dans le

1. Voy. Renouvier, *Essais, Psychologie*, t. I, ch. VII.

désir. Seulement, à l'inverse de ce qui a lieu pour le désir, c'est ici l'état imaginaire ou remémoré (par exemple, la douleur passée) qui est la source du mouvement, le point d'où la tendance s'éloigne; et c'est l'état réel et senti (le plaisir actuel) qui en est le terme, le point où la tendance aboutit. Mais qu'on ne croie pas qu'en atteignant ce terme la tendance ait par cela même cessé d'être : non, la joie n'est pas toute faite de satisfaction, de quiétude, de « complaisance » dans son objet. Il y a de l'élan dans la joie; elle saisit son objet, elle s'en empare, elle le défend. Fénelon, voulant dépeindre la joie intarissable des bienheureux dans les Champs-Élysées, dit admirablement qu'ils sont « perpétuellement dans le même ravissement qu'une mère qui retrouve tout à coup son fils qu'elle croyait perdu ». On peut dire que la joie défend son objet contre une dépossession imaginaire, de même qu'inversement le désir jouit par avance de son objet par une prise de possession imaginaire. Dans la joie on se prive soi-même idéalement de son objet, pour le reprendre de nouveau. La joie joue avec son objet comme l'animal avec la proie qu'il lâche pour la ressaisir aussitôt; elle est, dit M. Renouvier « une série de *re-désirs* et de *re-possessions* de l'objet ».

Ce que nous avons dit du désir et de la joie devrait être répété, *mutatis mutandis*, de l'aversion et de la tristesse.

Analyse de la volition.— Nous chercherons ailleurs le caractère spécifique de la volition. La volition n'est-elle qu'un désir qui triomphe de désirs opposés? La volition est-elle au contraire quelque chose d'original qui s'ajoute à tel ou tel désir pour le faire triompher des désirs opposés? Est-ce simplement la victoire du désir? est-ce une force alliée à laquelle le désir doit sa victoire? Ajournons l'examen de cette question (ch. XXXVIII) : ce qui nous importe ici, c'est le caractère générique de la volition; c'est que la volition renferme, comme le désir, tous les éléments de l'idée d'activité. Vouloir, en effet, c'est vouloir *quelque chose*, donc aussi c'est vouloir *autre chose;* c'est vouloir quelque chose qui n'est pas, et par conséquent autre chose que ce qui est. Donc, encore ici, *deux états*, l'un réel, l'autre imaginaire, entre lesquels se place *un effort* pour passer de l'un à l'autre. Par conséquent, bien que la volition ne soit pas identique au désir, elle en a du moins la *forme générale*, cette forme qui est, comme nous l'avons reconnu, la caractéristique de l'activité.

Résumé. — De tout cela il résulte qu'au regard de la conscience nos états se partagent en deux groupes : les sensations, d'une

part, qui se caractérisent comme quelque chose d'inerte [1]; la passion et la volition, d'autre part, qui se caractérisent comme quelque chose d'actif. Il y a donc, entre ces deux catégories d'états, une *différence spécifique*, et de là résulte l'échec nécessaire des diverses tentatives faites pour dériver les états de conscience du dernier groupe des états de conscience du premier.

Disons quelques mots de ces tentatives.

§ III

Irréductibilité des modes actifs aux modes passifs. Condillac. — L'une des plus célèbres est celle de Condillac : pour lui les facultés actives ne sont, non plus que les facultés représentatives, que des *sensations transformées*. Les sensations, dit Condillac, ont deux aspects : considérées comme *représentatives*, elles donnent naissance à toutes les opérations de l'entendement; considérées comme *agréables* ou *désagréables*, elles donnent naissance aux opérations de la volonté [2]. Voici comment s'opère cette transformation de la sensation en désir :

« La souffrance, lorsqu'elle n'est pas accompagnée du souvenir du plaisir opposé, c'est un *simple manque*. Le manque, accompagné de l'idée d'un plaisir dont on a déjà joui, c'est la *privation*. Or la souffrance qui naît de la privation, et qui constitue le *besoin*, nous *porte* à nous donner des mouvements pour nous procurer la chose dont nous avons besoin. Nous ne pouvons donc pas rester dans un parfait repos, et par cette raison la souffrance prend le nom d'*inquiétude;* cette inquiétude vient de ce que le besoin *détermine* toutes les facultés du corps et de l'âme sur les objets dont la privation nous fait souffrir... Cette *direction* de toutes nos facultés est proprement ce que nous entendons par désir. »

1. Peut-être pourrait-on dire la même chose de tous les modes de l'intelligence, de tout ce qui est pure représentation, intuition, perception ou aperception, qu'il s'agisse d'une aperception de couleur (sensation), ou d'une aperception de rapports, comme ceux de ressemblance, de différence, etc. (jugement, généralisation), ou d'une aperception de rapports entre des rapports (raisonnement). L'activité, que l'on attribue parfois à l'intelligence, nous semble devoir être rapportée plutôt au désir qui poursuit une vérité, et à la volonté qui nous rend attentifs et tient l'intelligence en haleine jusqu'à ce qu'apparaisse la vérité cherchée. Dans ce qu'on appelle *travail d'esprit*, c'est proprement le désir et la volonté qui tendent et font effort. L'intelligence est, de sa nature, simplement *perceptive* et *contemplative*. Un être qui ne serait qu'intelligent ne *chercherait* jamais la vérité, il se bornerait à l'*apercevoir* si elle se présentait à lui.

2. *Logique*, ch. VIII, p. 66 et suiv.

Tout cela serait à peu près admissible s'il ne s'agissait que d'une *description* des faits, si Condillac prétendait seulement nous dire dans quelles conditions l'activité entre en scène, et marquer la *succession* historique des états de l'âme. Mais c'est d'une *explication* qu'il s'agit; il prétend montrer comment la sensation *se transforme* en désir. Or il est aisé de voir que cette explication fait totalement défaut. « La souffrance *nous porte*, » dit-il. — Comment nous porte-t-elle? D'où vient cette réaction? En elle-même la souffrance n'est pas la tendance ; elle ne fait pas la substance ou l'essence du désir, elle n'est que l'aiguillon du désir.

Spencer. — M. Spencer a fait aussi une tentative originale pour expliquer le désir [1].

Supposons que le sujet du phénomène psychologique que nous étudions soit un animal carnassier qui s'est emparé d'une proie. Cette expérience se compose d'actes de poursuite, d'attaque, et finalement de l'acte de mettre en pièces et d'avaler. Plus tard, la vue du même animal fera renaître, *à un certain degré*, les états psychiques impliqués dans l'acte de poursuivre, attaquer, mettre en pièces et dévorer. Mais cette excitation partielle, qu'est-elle? Ce n'est rien autre chose qu'une *impulsion*, un *désir*. « Ressentir à un faible degré les états psychiques impliqués dans les actes de prendre, de tuer et dévorer, c'est avoir le désir de prendre, tuer et dévorer... Le penchant à produire un acte n'est autre chose que l'*excitation naissante des états psychiques impliqués dans cet acte.* »

Il y a du vrai, à coup sûr, dans ces observations. Certainement, dans le désir, les actes désirés sont réalisés pour ainsi dire *à l'état naissant*. Mais nous ne trouvons là aucune lumière sur la *nature* essentielle et l'*origine* du désir. En effet, M. Spencer n'admet pas que, dans la première expérience de l'animal en question, le désir accompagne les états psychiques qui suivent les actes de saisir, déchirer, etc. Il ne l'admet pas, puisque c'est dans la remémoration de cette expérience qu'il fait apparaître le désir. Cela posé, de deux choses l'une : ou bien, dans cette reproduction imparfaite de la première expérience, il n'y a *rien de plus* que dans la première; en ce cas, le désir, qui n'existe pas dans la première expérience, n'existe pas non plus dans la copie affaiblie, mais exacte de cette première expérience; — ou bien, au contraire, dans la remémoration, on admet une *tendance à achever* l'acte commencé, et alors

1. *Principes de Psychologie*, t. I, 4ᵉ partie, ch. VIII.

cette tendance est un élément nouveau qui est introduit subrepticement et n'est pas déduit. D'une part on méconnaît la chose à expliquer, d'autre part on la suppose : c'est une *ignorance du sujet* ou une *pétition de principe.*

Conclusion. — Concluons donc que les modes actifs de la conscience sont des modes spécifiquement distincts de tous les autres, et, par conséquent, des données nouvelles et originales de la représentation.

CHAPITRE XIV

CONSERVATION ET RESTAURATION DE LA CONNAISSANCE

MÉMOIRE

États primaires, états secondaires ou souvenirs. — Nous avons énuméré et distingué par leurs caractères spécifiques les données de la connaissance; mais ce nom même de *données de connaissance* implique que ces représentations, après qu'elles ont occupé un instant la conscience, demeurent encore à notre disposition. Sans quoi, comment pourraient-elles servir de matériaux à la connaissance? Donc nos états de conscience, après avoir été, peuvent spontanément renaître. Appelons **états primaires** les états originaux et primitifs de la conscience; appelons **états secondaires** ou **souvenirs** ces états en qui et par qui renaissent les états primitifs[1].

§ I

Réalité de ces états : tous les faits de conscience sont susceptibles de réviviscence. — La première chose à faire, c'est de constater la **réalité** de ces états secondaires dont on vient de montrer à priori la nécessité; c'est de se demander si cette propriété de restauration, de réviviscence appartient à tous les états primaires que nous avons énumérés.

a) Aucun doute possible pour les *sensations optiques* et *tactiles*. Après avoir vu et touché cette table, je puis fermer les yeux, écarter les mains, je garde dans ma pensée l'image optique ou tactile de cette table, c'est-à-dire une copie, un souvenir de cet ensemble de sensations que j'éprouvais tout à l'heure. — Aucun doute possible

1. Dans un souvenir complet, il y a trois choses à distinguer : 1° la *restauration* d'un fait de conscience passé, laquelle suppose elle-même la *conservation* du souvenir; — 2° la *reconnaissance* de ce fait; — 3° la *localisation précise* de ce fait dans le passé. Nous étudierons successivement ces divers éléments ou conditions du souvenir.

non plus pour les *sensations acoustiques;* par exemple, en lisant un livre sans articuler les mots, nous imaginons le son des mots. En lisant de même des vers, nous jouissons du rythme, de l'harmonie, de la rime. Le musicien se plaît à lire une page de musique; apparemment, ce n'est pas l'impression des notes sur la rétine qui lui plaît. — On peut dire que les sensations optiques, tactiles et acoustiques réviviscentes jouent le principal rôle dans toutes les opérations mentales.

« A vrai dire, écrit M. Spencer, nos opérations intellectuelles sont restreintes, pour la plupart, aux sensations auditives intégrées en mots, et aux sensations visuelles intégrées en impressions et images des objets, de leurs rapports, de leurs mouvements [1]. »

b) Mais les autres états primaires sont-ils susceptibles aussi de réviviscence? On l'a nié parfois. Maine de Biran, par exemple, n'admet la réviviscence que des faits de conscience susceptibles d'être produits directement ou indirectement par la volonté, comme les sensations de mouvement, le son des mots [2]. Mais c'est aller contre l'expérience la plus incontestable. Il y a évidemment un souvenir possible des *odeurs* et des *saveurs ;* la preuve, c'est qu'on les reconnaît et qu'on les distingue. Les aveugles-sourds-muets ont, au plus haut degré, la mémoire des odeurs. Le flair du chien est susceptible d'éducation et d'expérience, donc de mémoire.

« Un dégustateur, un cuisinier ou un chimiste, peuvent acquérir une sensibilité délicate pour les différences de goût : ce qui prouve que les impressions du goût peuvent prendre une place fixe dans la mémoire. » (Bain.)

c) Les *plaisirs* et les *douleurs*, soit physiques, soit moraux, sont aussi susceptibles de réviviscence. D'après Épicure, la mémoire du plaisir passé et l'imagination du plaisir futur sont la principale source de félicité. Et qu'est-ce que la sympathie, sinon la réviviscence de peines ou de plaisirs autrefois ressentis? Car on ne sympathise pas avec les peines et les plaisirs qu'on n'a pas soi-même connus.

1. *Principes de Psychologie*, t. I, p. 190. Pour parler plus exactement, ces images optiques, tactiles ou acoustiques ne sont que la *matière* des opérations proprement intellectuelles : comparaison, jugement, raisonnement.

2. Le son des mots est produit par la volonté, non pas directement, mais indirectement, grâce aux mouvements volontaires de l'organe vocal. Nous n'avons pas de moyen de nous procurer ainsi à volonté des odeurs, des saveurs ou des couleurs.

d) Il y a de même un souvenir du *désir* et de la *passion;* c'est ce souvenir qui alimente en grande partie l'imagination du poète dramatique. Il y a une part de vérité dans ce mot dont on a tant abusé : « Il faut avoir ressenti les passions et s'en ressouvenir pour les peindre. »

e) Enfin il y a aussi un souvenir des *actes volontaires,* des résolutions; la preuve en est fournie par la satisfaction morale et le remords. — Ainsi, en fait, tous les états primaires de la conscience sont susceptibles de renaître comme états secondaires ou souvenirs.

§ II

Nature de ces états : simple différence de degré entre eux et les états primaires. — La réalité de ces états étant ainsi constatée, il s'agit d'en déterminer la **nature.** — La question est celle-ci : quel rapport y a-t-il entre les états primaires et les états réviviscents ou souvenirs? Deux réponses possibles à cette question. Pour les uns, entre les états primaires et les souvenirs, il y a une différence spécifique, une **différence de nature.** Les états secondaires ressemblent aux états primaires; mais, comme un portrait peint sur une toile ressemble à l'original : il y a ressemblance, il est vrai, mais il n'y en a pas moins distinction absolue de nature. — Pour d'autres, au contraire, les états primaires et les états secondaires ne diffèrent que **par le degré,** ils sont identiques par nature. La première opinion est celle de Reid, de Garnier, de Cardaillac (*Études élémentaires de philosophie*), etc. — Parmi les partisans de la doctrine opposée, il faut, en première ligne, citer David Hume[1]. La plupart des philosophes anglais ont adopté cette opinion; elle est aussi celle de la plupart des psychophysiciens qui, de nos jours, ont traité la question de la mémoire.

Origine de l'illusion opposée. — Au premier abord, la théorie de Hume paraît fausse et même absurde. Il semble absurde de dire, par exemple, que le souvenir d'un son est une *moindre sensation* de son; que, lorsque un objet n'est plus devant les yeux, et qu'on se le représente en imagination, on le voit encore à un moindre degré. Que dire pour le souvenir d'une joie passée et que l'on regrette? Ce souvenir d'une joie est un tourment, et non une

1. Au début du *Traité de la nature humaine.*

joie. Que dire aussi pour le souvenir d'une résolution qu'on déplore: le regret d'une résolution peut-il s'appeler une résolution affaiblie? Peut-on dire qu'on veuille encore une chose, alors qu'on voudrait ne l'avoir jamais voulue? — Donc la première apparence est peu favorable à la théorie de Hume.

Les choses changent si on regarde de plus près. En effet, il y a ici deux causes d'illusions. — *A*. La première, c'est que ce qu'on appelle le souvenir d'une chose n'est bien souvent que le **souvenir du mot** qui désigne cette chose. Par exemple, si je dis en causant: « Je me suis décidé à changer de logement, » — il est peu probable que l'idée de *décision* soit effectivement réalisée dans mon esprit.

« La plupart de nos pensées, dit Leibniz, sont vides de perception et de sentiment, et consistent dans l'emploi tout nu des caractères, comme il arrive à ceux qui calculent en algèbre, sans envisager que de temps en temps les figures géométriques. Nos pensées et nos raisonnements sont alors une espèce de *psittacisme* (langage de perroquet) qui ne fournit rien pour le présent à l'esprit. » (Edit. Erd., p. 257, col. 2.)

B. Ce qui nous trompe encore, c'est que ce que nous appelons le souvenir d'une chose peut porter en réalité sur les **circonstances concomitantes** d'une chose, sur ses causes, sur ses effets, etc., sans porter sur cette chose même. Par exemple, si l'on dit : « J'ai beaucoup souffert, il y a quelques années, d'une névralgie, » — il est probable qu'on se représentera le temps, le lieu, le siège de la douleur, les remèdes employés, plutôt que la douleur même. — Ainsi nous pensons sans cesse aux choses *par substitution*, par procuration; le substitut est tantôt un mot, tantôt un groupe de représentations concomitantes plus faciles à évoquer que celle de la chose même. Et voilà pourquoi il peut nous sembler souvent qu'il n'y a aucun rapport entre l'idée ou souvenir d'un état de conscience, et cet état même : c'est qu'en réalité, dans ce cas, l'idée ou souvenir de cet état n'existe pas; ce sont d'autres idées qui sont réalisées à sa place.

Preuves : I. Le témoignage de la conscience. — Mais essayons de réaliser effectivement dans la conscience le souvenir de l'*état même* dont il s'agit, et nous reconnaîtrons que nous ne le pouvons qu'en réalisant à quelque degré cet état même. — Ainsi, se souvenir d'un bruit, d'un son, du tic tac de la pendule, d'un air de musique, d'un mot, c'est l'avoir à quelque degré dans l'oreille. Essayer de se remémorer avec précision la saveur d'un fruit, de

l'abricot ou de l'ananas, par exemple, c'est en avoir sur la langue une sorte d'avant-goût ou d'arrière-goût. Qu'on essaye de se représenter des formes, des couleurs : on reconnaîtra que cette représentation n'est qu'une sorte de *vision évanouissante;* les lignes et les couleurs se reforment devant nous. De même, se rappeler une douleur, par exemple, la douleur causée par l'extraction d'une dent, c'est, ou bien se remémorer simplement les circonstances où cette douleur a été éprouvée, revoir dans son esprit la chambre de l'opérateur, le fauteuil où l'on était assis, et se dire (comme si on lisait la chose dans un livre et qu'il fût question d'un autre que de soi) : « J'ai éprouvé là une grande douleur, » — auquel cas il n'y a point de souvenir de la douleur même; — ou bien c'est se souvenir réellement de la douleur éprouvée, de sa nature propre, de son intensité, et, en ce cas, s'éveille inévitablement en nous quelque chose de cette douleur même. De même enfin, si on veut réaliser effectivement le souvenir d'une résolution, par exemple d'une résolution difficile et qui a coûté un grand effort, on éprouve encore quelque chose de cet élan généreux, l'âme se remet spontanément dans l'attitude primitive.

D'une manière générale, on pourrait dire que *tout cas de souvenir est un cas de sympathie.* Quand on sympathise avec quelqu'un, on éprouve quelque chose de ce qu'il éprouve; les états de conscience sont de même nature dans la personne avec laquelle on sympathise, et dans celle qui sympathise: il n'y a qu'une différence de degré. Dans tout souvenir, *on sympathise*, pour ainsi dire, *avec soi-même;* le moi présent sympathise avec le moi passé; et, entre les états de ces deux moi, il n'y a non plus qu'une différence de degré, et non pas une différence de nature. — Voilà d'abord ce que nous dit sur cette question délicate la conscience elle-même.

II. Les états secondaires et les primaires ont mêmes effets. — Mais il y a d'autres preuves qui viennent corroborer son témoignage. D'abord les états secondaires et les états primaires ont les **mêmes effets**, les mêmes conséquents; or la similitude des effets indique la similitude des causes.

a) Les mêmes conséquents *physiques* tout d'abord. La simple idée d'un goût nauséeux, dit Muller, peut produire le vomissement. De même le souvenir d'une odeur[1]. La colère produit le même

1. « Van Swieten fut repris de vomissements en repassant dans un lieu où, longtemps auparavant, une odeur nauséabonde avait provoqué de sa part des vomissements. » (Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, trad. franç., p. 275.)

effet dans l'organisme, en face d'une personne présente qui la provoque, ou au souvenir d'une personne que l'esprit se représente. Il est difficile de se souvenir d'une action énergique sans la mimer par ses gestes et son attitude. Avoir un mot dans l'esprit, c'est l'avoir sur la langue, etc.

b) En second lieu, les mêmes conséquents *psychologiques*. La simple pensée d'objets susceptibles de faire frémir, provoque le frisson. La simple vue d'une personne qui va passer un instrument tranchant sur du verre ou de la porcelaine suffit, dit Darwin, pour exciter la sensation bien connue de l'agacement des dents. L'attente d'une opération chirurgicale agit, dans une certaine mesure, sur le corps et sur l'âme comme la sensation elle-même.

III. Confusions fréquentes entre les états secondaires et les primaires. — Mais une preuve bien plus forte et, à vrai dire, tout à fait décisive, résulte de la *confusion* qui s'opère sans cesse *entre l'état primaire* et *le souvenir*. « La preuve, disaient Reid, Cardaillac, etc., qu'il y a entre les faits dont il s'agit une différence de nature, c'est que jamais nous ne confondons une sensation, même très faible, avec une image, ou réciproquement. » — L'observation est inexacte, et cette confusion a lieu. Elle se produit dans trois cas différents.

A. **Quand la vivacité du souvenir est très grande.** — Tout d'abord elle se produit quand la vivacité du souvenir est, pour une raison ou pour une autre, *exceptionnellement accrue*. C'est le cas, par exemple, de l'**hallucination** et de la **folie**.

« Des malades entendent continuellement des voix qui leur parlent ou qui parlent d'eux, donnent la réplique à leurs pensées secrètes, leur suggèrent des idées sacrilèges ou obscènes, les avilissent, les menacent tour à tour [1]. »

Une cause morbide porte ici l'image *au niveau de la sensation;* par suite, la distinction entre l'image et la sensation n'a plus lieu. — Même résultat réalisé, dans l'état normal, par la simple **puissance de l'imagination**.

Newton avait la faculté d'évoquer devant ses yeux l'image du soleil, même dans l'obscurité, simplement en faisant un certain effort visuel. Gœthe pouvait évoquer à volonté l'image d'un objet et lui faire subir devant son esprit une série de transformations. Brierre de Boismont

1. Maudsley, *ibid.*, p. 277. — Taine, *de l'Intelligence*, liv. II, ch. I.

parle d'un peintre anglais qui pouvait, sans l'avoir sous les yeux, voir son modèle : « Je prenais l'homme dans mon esprit, dit-il, je le mettais sur la chaise, où je l'apercevais aussi distinctement que s'il y eût été en réalité, et je puis même ajouter avec des formes et des couleurs plus arrêtées et plus vives. » On a vu un joueur d'échecs jouer vingt parties simultanément sans regarder les échiquiers [1].

Mais il est des cas où chacun de nous, sans avoir cette puissance d'imagination, peut éprouver la même chose. Quand nous lisons rapidement, il est certain que toutes les lettres ne font pas impression sur l'œil; les lettres non perçues sont suppléées par l'imagination; or elles ne se distinguent pas des autres. La vivacité du souvenir inséré ici au milieu des sensations est alors accrue *par la vivacité de ces sensations elles-mêmes*, et cela suffit pour que le souvenir ne se distingue pas de ces sensations. — Même observation au sujet de ce qu'on nomme les **perceptions acquises** (ch. XXXII, § 5). Lorsque nous voyons le dessin d'un cube sur le papier, ou mieux encore un objet cubique dans le monde extérieur, la représentation de la profondeur paraît une perception actuelle, au même titre que la représentation de la hauteur et de la largeur. Il a fallu les analyses subtiles des physiologistes et des psychologues pour distinguer, dans cette représentation qui semble si homogène, la part de la perception actuelle (l'étendue de surface) et la part du souvenir (la profondeur), qui ne peut être réellement *perçue* que par le toucher. — Dans tous ces cas, la confusion résulte d'une *intensité exceptionnelle* de l'état remémoré.

B. **Quand la sensation est très faible.** — Même résultat, lorsque la sensation au contraire *diminuant d'intensité* descend au niveau habituel de l'image. Ainsi, lorsqu'un son s'éteint peu à peu, vient un moment où l'on ne sait plus si on l'entend encore ou si on ne fait que s'en souvenir. Pourtant la limite devrait être parfaitement distincte, s'il y avait entre l'état primaire et l'état remémoré une différence spécifique. De même, quand on regarde les étoiles au crépuscule : tantôt on les voit, tantôt on ne les voit pas ; mais on ne peut pas dire, au juste, quand on les voit réellement et quand on cesse de les voir. Les malades interrogés par le médecin ne savent quelquefois pas dire s'ils sentent encore une certaine douleur ou s'ils ne font plus que l'imaginer. Cas du même genre : *les hallucinations hypnagogiques :* à l'approche du sommeil, les perceptions

1. Voy. Taine, *ibid.*; Maudsley, *ibid.*; Paulhan, *Physiologie de l'esprit*, p. 116

s'affaiblissent; par cela même, les images qui se présentent sont confondues avec les perceptions [1].

C. **Quand la sensation fait défaut**. — Enfin la confusion qui se produit quand l'état secondaire est très intense, ou quand l'état primaire est très faible, se produit encore quand, *l'état primaire faisant défaut*, les états secondaires, sans augmenter peut-être *absolument* d'intensité, *paraissent* plus intenses, par cela seul qu'ils ne sont plus comparés avec des états primaires. C'est ce qui a lieu dans le sommeil. Dans les rêves, les états de conscience n'ont probablement pas plus d'intensité réelle que les rêveries de la veille ; ce qui semble le prouver, c'est qu'ils ne laissent guère de traces dans le souvenir. Pourtant, par cela seul qu'ils occupent alors tout le champ de la conscience, ils acquièrent une intensité *relative* plus grande, et dès lors ils sont pris pour des états primaires. — Il est des cas où il n'est pas même besoin du sommeil pour produire ce résultat: il suffit parfois qu'un sens cesse un instant de fonctionner, pour que les souvenirs correspondants deviennent hallucinatoires : certaines personnes n'ont qu'à fermer un instant les paupières pour provoquer immédiatement des hallucinations.

Résumé. — Ainsi, en résumé : 1° puisque la conscience interrogée ne peut indiquer de différences spécifiques entre les états secondaires et leurs originaux; — 2° puisque les effets physiques ou psychologiques de ces deux sortes d'états sont les mêmes ; — 3° et puisque, dès que les états secondaires s'élèvent à un certain degré de force, ou que les états primaires descendent à un certain degré de faiblesse, ou encore lorsque ceux-ci cessent de se produire, — la distinction entre les états primaires et les états secondaires cesse d'avoir lieu, nous pouvons légitimement conclure qu'entre ces deux sortes d'états il n'y a qu'une différence de degré et non pas une différence de nature.

§ III

Conditions de la mémoire : **double problème**. — La **réalité** de ces états étant constatée, leur **nature** étant reconnue, il faut en chercher les **conditions**. Cette question elle-même se subdivise. En effet, il y a ici deux moments à distinguer : l'un c'est le moment même de la *reviviscence :* quand un état de conscience revit,

1. Voy. Taine, *ibid.*; Maury, *le Sommeil et les Rêves.*

quelles sont, à ce moment même, les conditions qui provoquent sa réviviscence? — L'autre moment, c'est celui qui *précède* la réviviscence : avant qu'un état de conscience renaisse, qu'est-ce qui le rendait apte à renaître? Il y a donc à chercher, d'une part, la raison d'un fait actuel, d'une **réalité** ; d'autre part, les raisons d'une **possibilité**. Ce second problème n'est nullement fictif et chimérique comme quelques-uns l'ont dit. En effet, il est certain qu'une aptitude, une possibilité précédait ici la réalité : sans quoi celui qui *sait* et celui qui *ne sait pas* seraient égaux, tout le temps que celui qui sait ne songe pas à ce qu'il sait. L'aveugle qui n'a pas éprouvé l'état de conscience appelé couleur, serait l'égal de celui qui a vu des couleurs, dès que celui-ci ferme les yeux. Or il n'en est rien : pour les aveugles et pour ceux qui ne savent pas, l'*imagination* des choses qu'ils n'ont pas vues ou qu'ils ne savent pas est *impossible;* pour les autres elle est *possible.* Cette possibilité n'est donc pas un pur rien; et elle se fonde sur quelque *réalité actuelle.* Car il faut un fondement réel et actuel au possible même; sans quoi, le possible n'est qu'une conception arbitraire de notre imagination, et un véritable *impossible.*

Premier problème : *A.* **Conditions de l'aptitude à renaître. Quatre théories.** — Commençons donc par chercher la raison actuelle de cette **possibilité**, c'est-à-dire de cette **aptitude** à renaître. — On ne voit que quatre manières possibles de se représenter la *condition réelle* et *actuelle* qui fonde la *possibilité* de la réviviscence.

a) **Survivance à l'état inconscient**. — Une première théorie allègue, pour expliquer la mémoire, une survivance *à l'état absolument inconscient*, des faits qui ont été des faits de conscience et qui peuvent le redevenir. — Mais cette manière de se représenter la condition de la mémoire est, à vrai dire, une manière de ne pas se la représenter du tout; car nul ne peut se représenter comme absolument inconscients des faits qui ne lui ont été connus qu'à titre de faits de conscience. Il y a plus, cette conception est positivement contradictoire, et c'est de cette contradiction même que résulte l'impossibilité de la réaliser effectivement dans la pensée (ch. VI, § 4).

b) **Survivance à l'état de sourde conscience**. — Une deuxième théorie a recours à la survivance, à l'*état de moindre conscience*, ou de conscience sourde, des faits de conscience qui ont été pleinement conscients et qui peuvent le redevenir.

« Il n'y a pas, dit M. Bouillier, d'idée, du moins parmi celles que la mémoire pourra rappeler un jour, qui sorte de notre esprit. Nulle idée n'en sort, mais toute idée devient invisible pour un temps ou pour toujours. Se souvenir c'est avoir de nouveau conscience de ce qui n'a pas cessé d'exister en notre âme (à l'état de moindre conscience)... Ainsi, en des couches diverses, et en quantités innombrables, dorment dans le fond de notre âme des idées qui deviennent insensibles, jusqu'au jour où quelque circonstance, quelque effort d'attention viennent de nouveau les remettre en lumière [1]. »

C'est la théorie de Platon, de saint Augustin, de Leibniz [2].

Si cette hypothèse n'est pas absurde comme la précédente, on peut dire qu'elle est énorme, et qui plus est, *absolument invérifiable.*

c) **Survivance d'une habitude psychologique.** — Une troisième théorie ramène la mémoire à l'habitude, et conçoit l'habitude elle-même comme une *disposition permanente de l'âme* à refaire, pour peu que les circonstances s'y prêtent, ce qu'elle a déjà fait, à penser de nouveau les choses qu'elle a déjà pensées. — Nous croyons volontiers que cette opinion est vraie; et elle peut être adoptée concurremment avec celle que nous allons proposer tout à l'heure. Elle a malheureusement un grave défaut : c'est que, quand on l'a énoncée, on en a dit *tout ce qu'il est possible d'en dire.* Ces habitudes, ou dispositions, ou tendances permanentes de l'âme, comment, en effet, se les représenter d'une façon précise et concrète? Cela nous est interdit; car ces habitudes ne sont pas des faits de conscience, elles ne tombent pas sous la conscience, nous n'en avons aucune expérience d'aucune espèce. Nous ne pouvons même les concevoir *par analogie* avec les faits de conscience qui y ont donné naissance; car alors, concevant ces habitudes comme des faits de conscience *inconscients* ou *quasi inconscients*, nous retomberions dans l'une ou l'autre des théories que l'on vient d'écarter. — D'ailleurs un fait de conscience (une idée par exemple) inconscient ou quasi inconscient pourrait-il s'appeler une habitude? On se figure généralement une habitude comme une *tendance* ou *disposition* à reproduire un acte et non comme une reproduction en petit de cet acte même. — Disons donc qu'il y a sans doute dans l'âme une *raison permanente inconnue* qui fonde la possibilité du souvenir, et appelons, si l'on

1. *Le principe vital et l'âme pensante*, p. 405.
2. Ce qui n'empêchait pas d'ailleurs Leibniz d'admettre parallèlement, en vertu de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, la conservation dans l'*organisme* de dispositions physiologiques correspondant à ces souvenirs latents.

veut, cette raison : *habitude*. Mais, tout moyen nous faisant défaut pour en déterminer la nature, il faut, à l'exemple des plus grands spiritualistes, Descartes, Malebranche, Leibniz, se tourner du côté du corps et y chercher une explication plus aisément saisissable [1].

d) **Survivance d'une habitude physiologique.** — Reste donc l'explication physiologique qui cherche dans des traces ou résidus organiques laissés dans le cerveau par les impressions primitives la condition de la mémoire. On peut démontrer la *possibilité*, la *probabilité*, la *réalité* de semblables résidus.

Possibilité de semblables habitudes. — La *possibilité :* en effet, toute impression organique est une modification des centres nerveux ; mais toute modification organique *peut* laisser et *doit* même laisser quelque trace après elle, car il n'y a pas de cause sans effet.

Objection sur leur durée. Réponse. — Sans doute, dira-t-on ; mais ce qui est impossible ce n'est pas ces traces elles-mêmes, c'est leur *durée*, leur persistance. — Reconnaissons en effet que, dans une certaine mesure, ces traces sont sujettes à s'effacer, quoique peut-être aucune d'elles ne disparaisse jamais absolument. C'est pourquoi de tout ce que nous avons pensé, senti et voulu dans notre vie, une infime partie seulement revient à la conscience, quoique peut-être, si on en juge par certains cas de restaurations extraordinaires, il n'y ait pas de fait de conscience si faible, si fugitif qu'on le suppose, qui ne soit susceptible d'être remémoré [2].

1. Et pourtant, disons-le par avance, cette explication physiologique elle-même ne pourra être que provisoire. Lorsqu'on parle de *traces*, de *mouvements intestins*, de *plis*, etc., subsistant dans le cerveau, on se laisse aller volontiers à croire qu'en *soi* et *dans l'absolu*, le cerveau *est* tel qu'il *apparaît dans la représentation sensible*. Mais le cerveau nous est connu, comme tout autre corps, par nos sensations, et nos sensations, dit Helmholtz, ne sont jamais les *images*, mais seulement les *signes* des réalités extérieures. Tel qu'on se le figure, le cerveau n'est qu'*une apparence;* apparences aussi, par conséquent, ces traces de nature physique ou mécanique que nous nous figurons dans le cerveau. — Qu'est-ce donc que le cerveau en lui-même et dans l'absolu? et qu'est-ce qui correspond dans cet absolu à ces traces que nous nous figurons? Dans un cerveau conçu, par exemple, suivant l'opinion de Leibniz et de beaucoup de savants sur la matière, comme un agrégat de forces simples et inétendues, en quoi peuvent consister ces dispositions qui fondent la possibilité du souvenir? C'est ici le cas de dire avec Du Bois Reymond : « *Ignoramus, ignorabimus.* » L'explication physiologique est donc *relativement claire*, mais elle n'est certainement pas l'explication absolue, et elle ne permet même pas de soupçonner l'explication absolue.

2. Voy. dans Ribot, *les Maladies de la mémoire*, ch. IV, et dans Taine, *de l'Intelligence*, liv. II, ch. II, des cas surprenants de restaurations de ce genre. Citons seulement celui de cette jeune fille tout à fait ignorante, qui, à l'âge de vingt-cinq ans, durant une grave maladie, récitait fort correctement de longs morceaux de latin, de grec et d'hébreu rabbinique qu'elle avait entendu, à l'âge de neuf ans, répéter par son oncle, pasteur fort savant, dans un couloir attenant à la cuisine, où il se promenait après ses repas en lisant ses auteurs favoris.

« Comme toutes choses en ce monde, les traces organiques sont donc sujettes à la loi de changement, d'altération, de destruction. Mais il n'en est pas moins certain qu'il faut accorder à quelques-unes au moins de ces traces une persistance pour ainsi dire indéfinie. » (Ribot, *ibid.*)

Cas analogues. — D'ailleurs, en d'autres cas, on peut constater ou inférer avec certitude une persistance analogue d'impressions tout aussi fugitives. Posez une clef sur une feuille de papier blanc ; exposez le papier en plein soleil, conservez ce papier dans un tiroir obscur, et au bout de quelques années l'image spectrale de la clef sera encore visible [1]. — Dira-t-on qu'une pareille persistance est impossible dans la matière organisée, où tous les élément se renouvellent sans cesse ? Il sera aisé de répondre que, dans ce renouvellement perpétuel, quelque chose persiste, à savoir les *formes*. Une cicatrice insignifiante reste visible toute la vie. Le virus de la petite vérole et des maladies infectieuses en général fait sur tous les éléments du corps une impression qu'ils gardent pour toujours [2]. La fibre musculaire se modifie d'une façon permanente par l'exercice. Dans les centres nerveux eux-mêmes, la même propriété de conserver des impressions reçues se révèle dans l'accomplissement de tous ces mouvements coordonnés qui sont acquis par l'habitude.

« Ces mouvements, dit M. Luys, témoignent de l'aptitude qu'ont les cellules excito-motrices de la moelle épinière à conserver la trace des ébranlements qui les ont mises d'abord en jeu et à persister plus ou moins longtemps dans l'*orientation primordiale* qui leur a été donnée.. Les cellules nerveuses sont *polarisées* dans la situation où elles ont été placées. C'est une sorte de *catalepsie* histologique. »

Substituez maintenant les centres supérieurs aux centres moteurs et la possibilité de la mémoire apparaîtra.

Autre objection au sujet de la coexistence de ces habitudes. Réponse. — Mais il faut prévoir une autre objection : c'est l'*impossibilité de la coexistence* de tant d'impressions que supposerait la mémoire. — Mais d'abord la difficulté est atténuée si l'on songe à la quantité énorme d'éléments de matière nerveuse que contient le cerveau : 600 millions de cellules, suivant les

1. Luys, *le Cerveau et ses fonctions*, p. 106.
2. Voy. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, p. 477-478.

calculs les plus modestes, et plusieurs milliards de fibres. Et ces cellules et ces fibres sont elles-mêmes pour ainsi dire indéfiniment divisibles. — De plus, il n'est nullement nécessaire de supposer que chaque souvenir exige en propre un ou plusieurs éléments à lui réservés. Un souvenir répond à une certaine combinaison d'éléments, et les mêmes éléments peuvent avoir une aptitude à entrer dans diverses combinaisons, « comme un même pli d'une feuille de papier peut servir à former diverses figures, comme un même muscle peut se prêter à divers usages ».

Cas analogues. — Par cette double considération, la difficulté est réduite. Sans doute elle subsiste toujours ; sans doute la coexistence du nombre incalculable d'impressions qu'exige la mémoire reste pour nous une merveille ; mais encore ici on peut faire voir que les merveilles de ce genre ne sont pas des impossibilités pour la nature, car elle en réalise d'aussi étonnantes, ou même de plus étonnantes encore. Dans l'ordre des *faits physiques* d'abord : coexistence dans l'eau de mouvements divers, d'ondulations, se croisant sans se faire obstacle. Coexistence des ondulations sonores : dans le petit volume d'air qui remplit le conduit auditif, les vibrations sonores de cinquante instruments, dont quelques-uns donnent plusieurs notes et dont toutes les notes sont accompagnées d'harmoniques qui en déterminent le timbre, coexistent sans se troubler. Coexistence des vibrations éthérées : d'un point quelconque de l'espace, une infinité de formes visibles sont perceptibles. — Dans l'ordre des *faits biologiques :* coexistence d'habitudes motrices innombrables dans les muscles et dans les nerfs ; la même main est capable d'une infinité de fonctions. Mais le cas le plus frappant, c'est la coexistence, dans les germes microscopiques des êtres vivants, de dispositions qui représentent d'une certaine manière toutes les formes organiques des parents ; et non seulement leurs formes générales, mais leurs traits particuliers, des détails insignifiants, comme une mèche de cheveux blancs, une courbe de nez[1], l'habitude étrange de se donner en dormant des coups de poing sur le nez, qu'on a vue se transmettre pendant trois générations, etc.[2]. — L'aptitude de la matière à recevoir, à emmagasiner, à condenser dans un très petit volume des différenciations simultanées est donc, on peut le dire, indéfinie.

Ainsi la *persistance* et la *coexistence* de résidus laissés dans le

1. Le nez bourbonien est historique.
2. Voy. Paulhan, *ibid.*, p. 164.

cerveau par les impressions primitives sont *possibles et vraisemblables*.

Réalité de ces habitudes prouvée par les maladies de la mémoire. — Enfin, la *réalité* de ces résidus est prouvée par toute l'histoire de l'évolution de la mémoire, de ses progrès, de ses dégénérescences, de ses disparitions, de ses réintégrations; par tout le détail des accidents, des variations auxquelles elle est sujette[1]. Tous ces faits permettent de démontrer, tantôt par la *méthode d'accord*, tantôt par la *méthode de différence*, tantôt par la *méthode des variations concomitantes*[2], que les conditions de la mémoire existent dans le cerveau.

Conditions secondaires de l'aptitude à renaître. — On vient de déterminer la *condition essentielle* et *prochaine* de l'aptitude à renaître. On pourrait maintenant en indiquer les conditions *secondaires* et plus *éloignées*. Et de là même se tirerait une nouvelle preuve en faveur de la théorie physiologique, à savoir, l'accord entre ces conditions secondaires et cette condition essentielle et prochaine. L'influence de ces conditions secondaires s'explique en effet en ce que toutes concourent à permettre la formation des traces dont il s'agit, ou à les rendre plus persistantes.

Il y a d'abord des causes physiques; voici les principales, d'après M. Spencer: 1° un bon état général de l'organisme; 2° une circulation active; 3° un sang riche en matériaux nécessaires pour l'intégration et la réintégration. Rattachez à ces causes l'influence favorable de la jeunesse et l'influence défavorable de la vieillesse[3]. — Autres conditions : la *répétition de l'impression* (l'écolier apprend sa leçon en la lisant plusieurs fois); la *force de l'impression :* il est plus facile de se rappeler le goût de quelque chose d'extrêmement doux, acide ou amer, que de quelque chose de presque insipide, une très vive douleur qu'une légère souffrance.

A cette condition physique, l'*intensité de l'impression*, se rattachent toutes les conditions psychologiques (plaisir, goût pour un genre d'étude, etc.) qui, *par l'intermédiaire de l'attention* ou concentration de l'esprit, augmentent la force de l'impression. La concentration impliquant elle-même une action plus énergique des centres nerveux, l'impression est plus *forte*, donc plus *durable*.

1. Voy. Ribot, *ibid.*
2. Voy. en logique l'explication de ces méthodes.
3. Spencer, *Principes de Psychologie*, t. I, p. 239 et suiv.

— Toutes ces conditions secondaires concordent donc, on le voit, avec la condition principale.

§ IV

Second problème : Conditions de la réviviscence : Excitation nouvelle. — Voyons maintenant les conditions de la réviviscence. — D'après ce qui précède, la condition essentielle n'est pas difficile à déterminer. Quand une chose est *possible*, cette possibilité a son fondement dans quelque réalité. Pour que la chose *se réalise* effectivement, que faut-il ? *Une condition supplémentaire* qui s'ajoute à la précédente. La condition de l'aptitude à renaître, c'est une disposition ou habitude du cerveau, de quelque façon d'ailleurs qu'on se la représente ; — la condition de la réviviscence, c'est une *excitation nouvelle* qui, s'ajoutant aux conditions qui constituaient l'habitude, a pour effet de restaurer un état des centres nerveux (impression), semblable, quoique plus faible ordinairement, à celui qui a provoqué l'état de conscience primitif. C'est ainsi que, lorsqu'une branche d'arbre a été courbée, elle garde une disposition d'où il résulte qu'une *action moindre* suffira pour la courber de nouveau de la même façon. Ainsi la condition du souvenir réviviscent, « c'est la restauration de l'action nerveuse primitive, *par la synthèse des conditions qui représentent l'habitude avec une condition nouvelle*[1]. »

Confirmation : *A*. Des états identiques ont des causes identiques. — Cette induction est confirmée de plusieurs manières. On a vu plus haut qu'entre l'état primitif et l'état secondaire il n'y a qu'une différence de degré ; donc, en raisonnant des effets aux causes, on peut dire : si l'état secondaire c'est l'état primitif *avec une simple différence d'intensité*, la cause de l'état secondaire, c'est la cause de l'état primitif *avec une simple différence d'intensité*.

B. **Mémoire immédiate.** — Une autre confirmation résulte de la remarque suivante : Il y a deux espèces de mémoires ou plutôt deux cas de la mémoire, à savoir la mémoire *immédiatement consécutive à la perception* et la mémoire *séparée par un intervalle de la perception ;* en d'autres termes, la mémoire *avant l'oubli* et la mémoire *après l'oubli*. L'une est une *prolongation* de l'état

1. Léon Dumont, *de l'Habitude* (*Revue philosophique*, t. I).

primaire, l'autre en est une *restauration*. Or nul ne contestera sans doute que, lorsque le souvenir est *contigu* à la perception, l'état nerveux soit *identique en nature* dans la perception et dans le souvenir. Par exemple, un son de cloche frappe l'oreille et s'éteint peu à peu. On ne peut, avons-nous dit, marquer la limite où finit la sensation, où commence le souvenir. Or, s'il y a ainsi continuité dans l'effet, il doit y avoir continuité dans la cause ; et nul n'admettra que la cause physique cesse ou change brusquement, alors que le même effet psychologique se continue. Maintenant, s'il en est ainsi pour le souvenir *contigu* à la perception, il doit en être de même pour le souvenir *à distance*, qui est identique par nature à ce souvenir immédiat et qui peut l'égaler ou le dépasser par l'intensité. Par la considération de cet intermédiaire, le *souvenir immédiat*, on est ainsi engagé davantage, ce semble, à assimiler les conditions physiques du souvenir en général aux conditions physiques des états primitifs [1].

Conditions secondaires de la réviviscence. — A cette condition *essentielle* de la réviviscence il faut ajouter certaines conditions *secondaires* qui concourent avec elle : 1° l'*intensité de l'action nerveuse* restaurée. Par suite, tous les *excitants du système nerveux* (café, opium, haschich, etc.) sont des *stimulants de la remémoration ;* de même aussi, tout ce qui produit une *commotion* violente : un coup à la tête, un grand danger, une menace de mort [2]. — 2° Une *condition négative* de la réviviscence, c'est l'*absence* ou la *faiblesse des états présents*. De là l'habitude de fermer les yeux quand on essaye de se remémorer quelque chose. L'état primaire est comme le soleil, qui, en disparaissant, laisse apparaître les étoiles. — L'antagonisme entre les états primaires et les états réviviscents existe surtout entre des états de même espèce. Tout en mangeant on peut faire de la géométrie, réciter des vers. Mais un bruit étourdissant empêche de se remémorer une mélodie. — A ces causes de

1. Une autre confirmation très remarquable de cette explication a été fournie par M. Wundt. La preuve que l'action nerveuse, condition du souvenir, est la même que l'action nerveuse, condition de l'état primaire, c'est que le souvenir fatigue les centres perceptifs, comme les perceptions mêmes. En effet, l'imagination prolongée d'une couleur très vive, les yeux fermés, est suivie, pendant un instant très court, lorsque en ouvrant les yeux on les porte sur une surface blanche, de l'apparition de la couleur complémentaire, comme il arriverait si on eût contemplé un objet coloré réel. (Voy. Bain, *Sens et intelligence*, p. 636.)

2. Ribot, *ibid.*, p. 141 : Récits assez nombreux de noyés sauvés d'une mort imminente qui s'accordent en ce point qu'à l'instant où commençait l'asphyxie, il leur a semblé voir en un moment leur vie entière dans ses plus petits incidents, etc.

la remémoration on ajoute d'ordinaire l'*action de la volonté*. Cette action ne peut être qu'indirecte. Tout ce que peut faire la volonté, c'est d'appliquer l'attention aux mots ou aux idées que nous savons avoir des rapports avec le mot ou l'idée oubliés[1]. Cela fait, nous attendons passivement; et c'est au pouvoir suggestif des idées que nous nous en remettons pour éveiller le souvenir désiré. — Maudsley remarque justement à ce sujet qu'une attention trop fixe peut même être un obstacle à la remémoration, parce que, en maintenant la même idée sous l'œil de la conscience, elle empêche le libre jeu de l'association des idées (*ibid.*, p. 482). C'est pour cela qu'on trouve souvent un souvenir aussitôt après qu'on a cessé de le chercher.

Conclusion. — De ces conditions de la réviviscence, on peut tirer une conclusion par laquelle nous terminerons. La condition de la réviviscence, c'est la reproduction d'une action nerveuse d'une certaine intensité. Mais on sait que, par l'habitude, tout acte devient plus prompt et plus facile, qu'il exige une moins grande dépense de force. Ainsi, on a trouvé que le sang qui se porte au cerveau est en moindre quantité quand on est habitué au travail que l'on exécute.

« Ainsi, à mesure que les centres nerveux répètent un acte, l'acte leur devient plus facile, il se dégage moins de force nerveuse, le sang qui arrive est en moindre quantité, la chaleur résultant des combinaisons chimiques est plus faible. » (Paulhan, *ibid.*, p. 164.)

L'action nerveuse est donc moindre en intensité et en durée: qu'en résulte-t-il? C'est que la conscience liée primitivement à cette action tend à disparaître. De là cette loi posée par Spencer :

« La mémoire embrasse toute cette classe de faits psychiques qui sont en train de devenir organiques. Elle continue aussi longtemps que ces faits sont en train de s'organiser, et disparaît quand leur organisation est complète. » (Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, part. IV, ch. VI.)

C'est pourquoi l'inconscience complète ou une quasi-inconscience accompagne les mouvements du pianiste, de la danseuse, les mouvements de nos doigts quand nous écrivons, de nos lèvres et de notre langue quand nous parlons. Ainsi, la perfection même de la mé-

1. Par exemple, quand, au moyen du souvenir des traits d'une personne, nous essayons d'évoquer le souvenir de son nom.

moire *supprime le souvenir psychologique;* la conscience fait retraite devant le mécanisme; c'est une matérialisation progressive de notre être, et l'automatisme tend à nous envahir tout entiers. On sait que, d'après les savants, la force emmagasinée dans la houille qui alimente nos machines n'est que du soleil éteint et enseveli. De même l'esprit, la conscience finiraient par s'ensevelir dans la substance grise du cerveau, si des causes adverses ne s'y opposaient en restaurant sans cesse la pensée, en ranimant la conscience à chaque instant défaillante.

La première de ces causes est la *nouveauté* incessante des états de conscience produits en nous, soit par l'**expérience**, soit par l'**activité** même de la pensée; c'est le changement et le progrès : progrès rendu lui-même possible par l'organisation de plus en plus parfaite des acquisitions antérieures, qui laisse la réflexion, l'attention, la volonté disponibles pour des inventions nouvelles. C'est quand on sait imperturbablement la géométrie élémentaire qu'on peut inventer quelque chose de nouveau dans la géométrie supérieure. C'est quand on sait bien parler, lire, écrire qu'on peut penser. — La seconde cause c'est l'**attention** appliquée à ces états mêmes qui tendent à disparaître de la conscience.

« L'attention, en effet, a une action manifeste sur les phénomènes cérébraux. Elle s'accompagne d'une hypérémie (afflux de sang) dans la région encéphalique qui est le siège du fait de conscience auquel on est attentif. Par là, l'action nerveuse est maintenue à une tonalité qui permet à la conscience de subsister. » (L. Dumont, *ibid.*)

En veut-on un exemple remarquable [1] ? Nous n'avons aucun souvenir, aucune représentation des *sensations tactiles et musculaires* qui accompagnent les mouvements de lèvres et de langue nécessaires pour prononcer les mots. Au contraire, nous avons un souvenir parfaitement net du *son* des mots. Pourquoi cette différence? Parce que l'attention se porte constamment sur le son des mots qui est le véhicule des idées, tandis qu'elle ne se porte pas sur les sensations tactiles et musculaires qui accompagnent la parole, vu que la représentation de ces sensations ne nous serait d'aucune utilité. La mémoire reste psychologique d'une part, elle devient purement organique de l'autre (cf. ch. XLI, § 4).

Tels sont les antagonistes de l'automatisme, les causes conservatrices de la conscience. Sans la nouveauté des circonstances exté-

1. Voy. Victor Egger, *de la Parole intérieure.*

rieures, sans la réflexion qui s'applique à nous renouveler, sans l'attention qui nous empêche de nous perdre nous-mêmes de vue, nous finirions par nous oublier totalement nous-mêmes, tout en continuant d'ailleurs, dans nos actes extérieurs, d'être ce que nous sommes et de faire ce que nous faisons, semblables en tout aux animaux-machines de Descartes ou à ces musiciens qui, saisis brusquement par un sommeil léthargique et, plongés dans une complète inconscience, n'en achèvent pas moins, en observant toujours la mesure et la justesse, le morceau qu'ils étaient en train d'exécuter.

CHAPITRE XV

LA MÉMOIRE (Suite)

RECONNAISSANCE DES SOUVENIRS; LEUR LOCALISATION PRÉCISE DANS LE PASSÉ

§ I

La reconnaissance. — Les modes de conscience réviviscents sont parfois « accompagnés, dit Locke, d'une perception additionnelle indiquant qu'ils ne sont pas nouveaux, qu'ils ont été déjà éprouvés. C'est ce qu'on nomme ordinairement la **reconnaissance** ». — Cette perception additionnelle n'accompagne pas *nécessairement* les états de concience réviviscents. Elle fait parfois défaut. Ces états de conscience renouvelés et non reconnus sont souvent nommés **réminiscences**, quoique beaucoup d'autres philosophes, Maine de Biran par exemple, réservent au contraire le nom de *réminiscence* à la reconnaissance des états remémorés.

Explication. Théorie de Reid : part de vrai et de faux. — Comment expliquer la *reconnaissance*? Reid n'y voit pas grande difficulté : il définit la mémoire « une connaissance immédiate du passé ». — Il y a quelque chose d'exact dans cette définition. Reid y reconnaît, en effet, que, dans l'acte de la reconnaissance, il ne nous semble pas connaître les faits de conscience passés *médiatement*, c'est-à-dire *par le moyen d'un autre fait de conscience* qui serait reconnu comme présent; mais qu'il nous semble apercevoir directement, immédiatement, les faits passés eux-mêmes. En effet, quand un souvenir est reconnu, ce souvenir n'apparaît pas, à vrai dire, comme la *copie* d'un état de conscience antérieur; et il n'y a pas deux représentations dans notre conscience, à savoir : 1° le souvenir ou la copie, 2° une représentation de l'état primitif et original. Il n'y a qu'un seul et unique état : le souvenir actuel; et l'état primitif n'est et ne peut être représenté dans notre conscience que par ce souvenir lui-même; car, comment le serait-il autrement?

Par conséquent, c'est ce souvenir lui-même qui apparaît comme état passé. Par suite aussi, il n'apparaît pas comme copie. Quand nous nous souvenons, par exemple, d'un voyage que nous avons fait, il ne nous semble pas avoir sous les yeux comme une reproduction, ou une image de notre vie passée ; mais il nous semble voir à distance, dans le lointain, cette vie passée elle-même.

C'est quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans ce qu'on nomme la *perception externe:* nous ne percevons en réalité que nos propres sensations ; pourtant il ne nous semble point que nous percevions des sensations, images ou copies des objets extérieurs ; il nous semble percevoir directement ces objets eux-mêmes. Nos sensations projetées dans l'espace deviennent pour nous des objets extérieurs et distants. De la même manière, nos souvenirs, qui sont des états de conscience actuels, sont projetés dans le passé, et nous semblent des objets et des événements passés vus à distance. Donc la définition de Reid est parfaite comme *expression de l'apparence.*

Mais il est étonnant que Reid n'ait pas reconnu que le fait ainsi justement signalé n'est et ne peut être qu'une apparence ; qu'il l'ait pris pour un fait *réel* et naturel ; tellement naturel, qu'il ne lui semble avoir besoin d'aucune explication. Il eût dû y reconnaître une évidente *illusion* dont il y avait à rendre compte.

« Bien loin d'être, dit Hamilton, une connaissance immédiate du passé, la mémoire n'en est, tout au plus, qu'une connaissance médiate ; ou mieux encore, elle est une connaissance du présent accompagnée de la croyance du passé. »

Il n'y a qu'un mot à dire pour montrer l'erreur de la théorie de Reid : le passé, c'est ce qui n'est plus là, τὸ ἄπον, comme dit Aristote (*De Mem.*, I). Or comment ce qui n'est plus là pourrait-il être un objet de perception immédiate et actuelle ? C'est une *contradiction.*

Théorie de Taine. — Une théorie très ingénieuse de la reconnaissance a été proposée par M. Taine[1]. Pourquoi le souvenir, qui est un état de conscience présent, apparaît-il comme quelque chose de passé ? Parce qu'il est *contredit* par les autres états présents. Par exemple, je me représente en ce moment la façade de Notre-Dame. Je distingue nettement cette représentation d'une perception actuelle. Comment se fait cette distinction ? — C'est que, en

1. *De l'Intelligence*, vol. I, part. I, liv. II, chap. I, et part. II, liv. I, chap. II

même temps que je me représente la façade de Notre-Dame, mes yeux perçoivent quelque autre chose, par exemple, ce mur qui est devant moi. Or une loi qui gouverne toutes nos pensées nous empêche d'admettre, en même temps, sous le même rapport, deux choses qui s'excluent. Ou bien c'est Notre-Dame qui est devant mes yeux, ou bien c'est ce mur. En tant que *perceptions d'un objet présent*, les deux représentations se contredisent. L'une des deux est donc comme chassée du présent par la représentation antagoniste et projetée dans le passé. Otez cette répression exercée par les sensations actuelles, et toutes nos conceptions deviendront hallucinatoires, c'est-à-dire seront affirmées comme sensations actuelles.

Elle ne convient pas à tous les cas. — Il y a du vrai dans cette théorie, et il est certain que de toutes les raisons qui peuvent faire distinguer une conception d'une sensation, la plus forte c'est une contradiction manifeste entre la conception et les sensations actuelles. Mais cette raison ne peut être la raison unique et universelle, car la contradiction alléguée *n'existe pas dans tous les cas*. Pendant que je lis un livre dans le silence de mon cabinet, j'entends le roulement d'une voiture qui passe, ou bien ma pendule sonne. Un moment après, je me rappelle ce roulement de voiture ou le bruit de ma pendule. Par quoi ce souvenir est-il contredit? Par rien, puisque je n'entends aucun autre bruit. Il n'est pas plus contredit que ne l'était tout à l'heure la sensation du bruit de la voiture ou de la pendule, puisque je suppose que tous les états de conscience concomitants sont les mêmes aux deux moments. — Autres exemples : En ce moment, je me rappelle une odeur, une saveur, une douleur : ces souvenirs ne sont contredits par rien, puisque je ne sens d'ailleurs actuellement ni odeur, ni saveur, ni douleur. Donc la contradiction fait défaut; et l'hallucination qui confond le souvenir avec la perception devrait se produire. Elle ne se produit pas. Par conséquent, la théorie de M. Taine est en défaut. — Règle générale : la contradiction n'est possible qu'entre états *de même ordre ;* par exemple, entre sensations d'un même sens (comme aussi entre deux sentiments, deux volitions, etc.). Mais très souvent tel ou tel de nos sens est inactif : à ce moment-là, les sensations remémorées de ce sens inactif ne sont pas contredites. Si donc elles ne paraissent pas alors nécessairement sensations présentes, c'est que la contradiction alléguée, bien qu'elle puisse jouer un rôle dans certains cas, n'est pas la *condition nécessaire* et *universelle* de la reconnaissance.

§ II

Recherche de l'explication : division de la question. —Divisons la difficulté. Nos états de conscience se partagent en deux grandes classes: les **états primaires** et les **états secondaires** ouréviviscents. Ces derniers à leur tour se subdivisent en deux classes : les **conceptions de l'imagination**, les **souvenirs**. Donc deux questions se posent : 1° Comment distinguons-nous les états secondaires, en général, des états primaires? — 2° Comment distinguons-nous, parmi les états secondaires eux-mêmes, les conceptions de l'imagination, des souvenirs remémorés? — Dans les deux cas, c'est un *double contraste* qui nous permet de faire cette distinction.

Premier point : Distinction des états primaires et secondaires : double contraste. — C'est par l'effet d'un contraste que les états secondaires, d'abord, se distinguent en général des états primaires [1]. Nous en avons donné précédemment la preuve (ch. XIV, § 2), en montrant que, dès que ce contraste cesse, soit par la netteté et l'intensité de l'état secondaire, soit au contraire par l'affaiblissement et l'effacement des états primaires, soit enfin par l'absence des états primaires, la reconnaissance cesse d'avoir lieu, et que le souvenir n'est plus distingué de l'état primaire. Voilà un point de départ positif pour l'explication cherchée.

Maintenant de quelle nature peut être ce contraste? Il est double : 1° contraste sous le rapport de la *vivacité*, *netteté*, *précision*, etc., caractères qui appartiennent à un haut degré aux états primaires et, à un moindre degré, aux états remémorés. Par exemple, il y a une singulière différence pour la netteté, la vivacité, la précision entre la représentation que nous pouvons nous faire d'un tableau qui n'est pas sous nos yeux, et la perception des objets qui nous entourent ; — 2° un autre contraste, plus important encore que le premier, résulte de ce que les états remémorés peuvent être, pour ainsi dire à volonté, *écartés* ou *appelés* par l'imagination, tandis que les états primaires *s'imposent* nécessairement à nous. Au lieu de me représenter en ce moment-ci tel tableau, je puis me représenter tel autre tableau, ou bien autre chose : un arbre, une maison ; ou bien

1. La raison assignée par M. Taine rentre dans celle-ci, car la *contradiction* extrinsèque est une espèce de *contraste;* c'est le plus fort de tous les contrastes. Mais un contraste moindre peut suffire, comme on va le voir.

rien du tout. Mais, tant que je suis ici et que j'ouvre les yeux, je ne puis m'empêcher de percevoir cette table et ce mur.

Or une expérience constamment répétée nous a appris que les états de conscience *vifs* et qui s'imposent *avec nécessité* correspondent seuls à des causes réelles actuellement existantes. Par exemple, chaque fois que la représentation visuelle de mon porte-plume présente ces caractères, je puis le prendre dans mes doigts et m'en servir. Que si, au contraire, j'ai égaré mon porte-plume, la représentation plus faible et moins nécessaire que j'en ai en le cherchant n'est pas accompagnée de la possibilité immédiate de le prendre dans mes doigts et de m'en servir. — Donc ce double contraste est, *en fait* et *en droit*, la raison suffisante qui distingue les états primaires, c'est-à-dire ceux qui correspondent à un objet actuellement présent, des états secondaires en général, c'est-à-dire de ceux dont la cause n'est pas un objet actuel, que leur cause soit d'ailleurs une impression passée ou la fantaisie de l'imagination.

Objection. Réponse. — Mais on nous fera peut-être une objection, celle-là même que nous avons adressée à M. Taine : « Ce double contraste dont vous parlez, dira-t-on, n'existe pas quand aucun état de *même ordre* que l'état remémoré n'est donné actuellement à titre d'état primaire. » — A quoi nous répondrons que, si la *contradiction* proprement dite ne peut exister qu'entre états de *même nature*, le double *contraste* dont il s'agit se manifeste entre les états de conscience réviviscents et les états primaires *quelconques* actuellement présents. Ainsi le son de ma pendule que j'imagine, dans les circonstances que j'ai dites, n'est *contredit*, il est vrai, par aucun de mes états de conscience présents; mais il n'en *contraste* pas moins, par sa faiblesse et par la facilité que j'ai de l'écarter à volonté de ma pensée, avec tout l'ensemble des états de conscience primaires actuellement présents.

§ III

Second point : Distinction entre les conceptions imaginaires et les souvenirs. — Passons maintenant au second point : comment distinguons-nous, dans l'ensemble des états réviviscents, les créations de l'imagination des souvenirs remémorés? Tout état de conscience n'apparaît pas, en effet, nécessairement comme sensation présente ou souvenir du passé. A côté des souvenirs se placent les états de conscience qui apparaissent

comme *imaginaires*, c'est-à-dire comme ne correspondant à aucune cause actuelle qui les provoque, comme de simples *possibles* qui n'emportent avec eux aucune idée de temps, ni du passé, ni du présent, ni de l'avenir. Ainsi, en ce moment, je me représente un animal fantastique. Cet état de conscience présente avec mes états primaires actuels le double contraste dont on a parlé. Par suite, il n'apparaît pas comme sensation présente. Mais il n'apparaît pas pourtant comme sensation passée; il n'est pas reconnu comme tel : il apparaît comme une représentation imaginaire, *sans relation avec le temps*. Donc au double contraste signalé, et qui distingue tous les états secondaires des états primaires, doit s'ajouter une nouvelle condition qui permette de distinguer ces états secondaires entre eux.

Double contraste. — Cette condition a été très bien élucidée par M. Gratacap (Thèse sur *la Mémoire*). Il y a encore ici un **nouveau contraste**, et double comme le précédent : 1° Les fictions de l'imagination reconnues pour telles ont d'abord ce caractère, d'*impliquer un certain effort*, l'effort qui accompagne l'invention, la création. Pour composer un tableau imaginaire, un paysage imaginaire, ou un air de musique imaginaire, il y a une certaine hésitation ; il faut une certaine activité, une certaine recherche. — Au contraire, pour me remémorer un air de musique que je connais, les accidents d'un chemin que je connais, le premier vers de l'*Énéide*, etc., point d'hésitation, point d'effort, point de recherche. D'une part, les représentations sont *appelées* et cherchées par moi; d'autre part, elles se *présentent* à moi d'elles-mêmes, spontanément, à peu près comme si je *lisais* le vers de l'*Énéide*, comme si le chemin se déroulait *sous mes yeux*, comme si *j'écoutais* le morceau de musique. Dans un cas, on va pour ainsi dire du connu à l'inconnu; dans l'autre cas, du connu au connu. Voilà un premier contraste.

2° En voici un second : Dans la création de l'imagination, il y a un effort, avons-nous dit; mais il y a en même temps *liberté :* nous pouvons, sans que rien nous résiste et nous fasse obstacle, *modifier* à notre gré la représentation. Rien n'en relie fortement les parties entre elles : on peut changer, ajouter, retrancher en toute liberté. — Au contraire, dans les représentations qui nous apparaissent comme des souvenirs, s'il y a spontanéité dans la représentation elle-même, il y a en même temps une sorte de *nécessité* à nous la représenter telle qu'elle est, et une sorte d'impossibilité, ou tout au

moins de *difficulté de la modifier* et de nous la représenter autrement. Essayez, dans la série des lettres de l'alphabet, dans un vers bien connu, de changer l'ordre des parties : vous éprouvez une certaine résistance. Ainsi, dans les cas de ce genre, on se représente les choses avec autant de facilité que si l'on avait un objet réel devant soi; mais on éprouve aussi la même difficulté à modifier la représentation que si l'on avait en effet un objet réel devant soi.

En fait, ce contraste est la cause cherchée ; contre-épreuve : réminiscences. — Or, en fait d'abord, c'est ce double contraste, principalement le second, qui nous fait attribuer à certains états le caractère d'états passés. — Une contre-épreuve de cette vérité d'expérience nous est fournie par les cas appelés *réminiscences*, c'est-à-dire par ces états de conscience qui, bien qu'étant des souvenirs, ne sont pas reconnus pour tels et sont pris pour des créations imaginaires. Pourquoi ne sont-ils pas reconnus? Parce qu'ils renaissent isolés, ne se rattachent à rien, ne se lient à rien, n'ont pas même de parties composantes, ou que leurs parties, s'ils en ont, ne semblent pas nécessairement reliées entre elles ; de sorte que toute liberté est laissée à l'esprit d'encadrer cette représentation comme il lui plaît, et de la modifier elle-même comme il lui plaît[1]. Voilà donc, en fait, la condition qui nous fait distinguer le passé de l'imaginaire.

En droit, il est suffisant. — En droit, on comprend que cette condition soit suffisante. En effet, d'une part (quand il s'agit d'un objet imaginé), puisqu'il y a *effort* de l'imagination créatrice, et que, en même temps, *nulle contrainte* ou *détermination* extérieure ne gêne la liberté de l'imagination, pourquoi chercherait-on à l'état imaginé une autre cause que l'imagination elle-même? L'imagination est cause, puisqu'elle agit; cause unique, puisque rien ne la gêne. — D'autre part, au contraire (quand il s'agit d'un objet remé-

1. « Je retrouve un hémistiche latin depuis longtemps oublié. L'hémistiche est de Virgile, et je l'ai lu jadis dans le recueil de ses œuvres ; mais comme, en ce moment, il revient seul, et sans amener à sa suite les idées qui composaient jadis son cortège, comme il ne me fait penser ni à ce qui le précède, ni à ce qui le suit, ni au poème, ni au livre, ni au lieu, ni au temps où je l'ai déjà vu, ce commencement de vers ne me paraît tenir à rien : ni au présent, puisqu'il ne trouve aucun appui dans le témoignage actuel de mes sens; ni au passé, puisqu'il ne se rattache à aucune circonstance propre à le faire reconnaître. Et ne voyant d'ailleurs entre ses parties rien de fixe qui les relie fortement l'une à l'autre, je conclus qu'une pareille combinaison de mots n'a jamais existé et dépend uniquement du jeu de mon imagination, ce qui me permet de m'en faire honneur comme d'une création propre. » (Gratacap, *Théorie de la Mémoire*, p. 91.)

moré), il y a *absence d'effort* pour se représenter, et, en même temps, *nécessité* de se représenter d'une certaine façon : deux choses qui indiquent que la représentation est *déterminée* par quelque objet. Mais, si cette détermination est réelle, si elle est sentie, nous savons cependant par le double indice dont on a parlé plus haut (faiblesse relative de la représentation et possibilité de l'écarter), que la cause déterminante *n'est pas actuelle*. Une seule issue nous reste donc, une seule conclusion est possible et par conséquent s'impose : il nous semblera que nous voyons un objet réel, en effet, mais *un objet réel qui n'est plus là*, un objet réel qui est passé. Et c'est ainsi que l'état de conscience présent prend l'aspect d'une chose passée. Voilà, semble-t-il, la condition suffisante de la reconnaissance.

La reconnaissance implique l'idée du temps. — Pourtant ceci même implique qu'une autre condition soit antérieurement réalisée. On comprend très bien, par ce qui précède, comment l'état de conscience remémoré est, pour ainsi dire, exclu du présent par le premier des contrastes indiqués (celui qui résulte, entre la sensation et l'acte remémoré, de la faiblesse relative de celui-ci, jointe à la possibilité de l'écarter) ; on comprend très bien comment par le second (celui qui résulte, entre un état imaginé et un état remémoré, de l'absence d'effort pour se représenter celui-ci jointe à la difficulté d'en modifier la représentation), il est exclu du domaine des choses imaginaires. Mais pour qu'il soit projeté dans le passé, ne faut-il pas en outre que nous ayons déjà l'*idée du passé*? M. Gratacap le nie : il soutient qu'on peut reconnaître des états de conscience sans associer à la reconnaissance l'idée de temps. Cette assertion est manifestement inexacte. On peut, il est vrai, reconnaître un état sans y associer l'idée d'un temps précis et déterminé, mais non pas sans y associer l'idée du temps passé en général. Qu'est-ce que reconnaître, en effet, sinon se dire que l'on a *déjà* vu, éprouvé? Et que signifie *déjà*, sinon *antérieurement au moment présent* ou *dans le passé*? — Si donc la reconnaissance implique l'idée du passé, il resterait, pour se rendre entièrement compte de la reconnaissance, à remonter autant que possible à l'origine première de cette idée. Nous ne pouvons ici aborder cette difficile question.

§ IV

Localisation précise dans le passé. — Reconnaître, c'est rapporter au passé. Mais cela peut avoir lieu de deux façons ; un

état peut être rapporté au passé *en général*, ou à un *point précis* et déterminé du passé. Ainsi il nous arrive de dire en présence d'une personne que nous rencontrons : « Je l'ai déjà vue. » Mais où? Quand? Nous n'en savons rien. D'autres fois, au contraire, l'état reviviscent se situe avec la dernière précision : nous savons l'année, le mois, le jour et l'heure. — Nous avons expliqué la reconnaissance, c'est-à-dire la projection dans le passé en général. Il reste à expliquer l'exacte localisation dans le passé.

Pas de difficulté si le souvenir du passé était intégral. — Localiser un état, c'est le situer *avant tel état* et *après tel autre*. La localisation se fait donc tout naturellement, lorsque la mémoire nous rend ces divers états dans l'ordre même où ils se sont succédé. Ainsi le souvenir d'un vers se localise naturellement, lorsque je puis me rappeler les vers qui le précèdent et les vers qui le suivent. De même, lorsque je puis me rappeler en entier un morceau de musique, chaque fragment, chaque mesure se localise naturellement par rapport aux mesures qui précèdent et aux mesures qui suivent. Dans ce cas, aucune difficulté. — Si donc nous avions une mémoire absolument fidèle, si notre vie passée tout entière pouvait, à chaque instant, être évoquée devant nous, si tous nos états de conscience antérieurs pouvaient se dérouler bout à bout, comme les mots d'une phrase que nous récitons, et former sous nos yeux comme une ligne continue, la localisation serait parfaite et toute simple. Il n'y aurait qu'à partir de l'état remémoré et à descendre, à travers toute la série des états intermédiaires, jusqu'à l'état présent ; ou, au contraire, à remonter de l'état présent, à travers ces intermédiaires, jusqu'à l'état remémoré. On saurait ainsi exactement quel intervalle sépare cet état remémoré de l'état présent. En procédant de même, on saurait quel intervalle le sépare de tel autre état passé qui lui est antérieur ou postérieur.

Il ne l'est pas. — Mais il s'en faut de beaucoup que les choses se passent de la sorte. Quelques auteurs soutiennent bien, il est vrai, que, pour localiser, nous remontons ainsi ou redescendons, à chaque instant, sans rien omettre, toute la chaîne des états passés. Mais ils sont obligés de dire que ce mouvement de l'esprit, que cette remémoration intégrale du passé a lieu dans l'*inconscience* : explication désespérée, comme on l'a déjà dit, et d'ailleurs, comme on va le voir, inutile. En réalité, une partie énorme de notre passé, un nombre immense de nos états antécédents tombent de la mémoire et disparaissent pour jamais. Au lieu d'un passé *continu*

et par conséquent parfaitement ordonné, nous n'avons plus qu'un passé *discontinu* et *fragmentaire;* et, dès lors, c'est un problème de savoir comment nous parvenons à nous reconnaître, à nous orienter dans ce passé.

Premier moyen : Groupement des souvenirs secondaires autour des souvenirs saillants. — Un premier moyen va servir à introduire un certain ordre : c'est le *groupement* d'un certain nombre d'états secondaires *autour d'états plus importants.* Il y a pour chacun, dans la vie, un certain nombre d'états passés qui, pour des raisons diverses, sont plus importants que d'autres; ces états *dominants,* ces états de première grandeur, plus nombreux pour le passé le plus récent, moins nombreux pour le passé plus éloigné, sont comme des *points de repère* ou d'attache, des centres de ralliement ou d'appel pour un certain nombre d'états secondaires : ainsi une maladie, un examen, un voyage, un mariage, la naissance d'un enfant, etc. De là une certaine localisation : par exemple, tel vers me rappelle une comédie; cette comédie, le théâtre où je l'ai entendue; le théâtre, la ville; la ville, le voyage où j'ai eu occasion d'y séjourner.

Insuffisance. — Mais cette localisation, si elle s'arrête là, sera bien insuffisante. En effet, notre passé nous apparaît dès lors comme constitué par un certain nombre de groupes, où des souvenirs secondaires sont rangés autour d'un souvenir plus important. C'est quelque chose déjà, mais ce n'est pas assez : il nous faudrait savoir quel est l'*ordre* de ces groupes eux-mêmes; et aussi quelle est l'*étendue des intervalles* vides qui les séparent; car il est utile d'avoir une idée de l'étendue et de l'ordre des parties oubliées de notre vie passée, comme de l'étendue et de l'ordre des parties remémorées.

Nouveau moyen : Association des souvenirs à l'idée d'une date. — La difficulté serait résolue s'il nous était possible de donner à chacun de ces points de repère, et, par suite, aux groupes dont ils sont le noyau, un *numéro d'ordre,* en quelque sorte. Or c'est justement ce qu'on fait en leur associant l'idée d'une **certaine date.** A tel voyage est associée l'idée de telle année; à tel autre événement important de notre passé, l'idée de telle autre année. Ainsi se fait pour chacun de nous, par une simple association d'idées, la *chronologie de notre passé.*

Mais comment distinguer et ordonner les temps ? — Mais comment cela même est-il possible? Comment peut-on distinguer et compter les périodes du temps, de façon à assigner un ordre

de succession aux événements écoulés dans le temps? Le temps n'est pas présent devant nous avec des cases numérotées[1]. Le propre du temps, c'est de s'anéantir à mesure qu'il se réalise. Le temps passé n'est plus : c'est seulement grâce à notre mémoire qu'il semble garder encore une ombre d'existence. Et même, si l'on fait abstraction des événements qui l'ont rempli, ce passé n'apparaît plus à la mémoire que comme *un je ne sais quoi* de vague, d'indistinct, d'indéfini, analogue à cet espace indéterminé qui, dans une obscurité complète, semble s'étendre devant nous. Ce passé, où tout se perd, où gisent entassés et confondus jours, années et siècles, comment donc le ressaisir, le restaurer, l'étaler de nouveau devant soi pour y marquer des périodes, y tracer des divisions? Cela est impossible. Nous tournons donc dans un cercle vicieux : si, d'un côté, nos états passés ne semblent pouvoir s'ordonner que *par la distinction et la division des temps passés,* — d'autre part, il semble que le passé ne puisse être par lui-même un principe de distinction, et qu'il ne puisse, au contraire, être distingué, divisé, ordonné, que *par la distinction, la division et l'ordre des événements qui l'ont rempli.*

Par le moyen du mouvement, symbole du temps. — En effet, nous n'arrivons à distinguer et à diviser les temps qu'en divisant et en distinguant dans ses parties un événement qui puisse être pris comme *symbole du temps.* Cet événement, c'est **le mouvement.**

D'une part, le mouvement a lieu *dans le temps*, par le moyen du temps, chaque position du mobile correspondant à un moment du temps; donc le mouvement peut être pris sans erreur comme symbole du temps qu'il implique et enveloppe. — Mais, d'autre part, le mouvement a lieu *dans l'espace;* et par là est levée la difficulté qui nous arrêtait tout à l'heure. En effet, l'espace diffère essentiellement du temps par la coexistence absolue de ses diverses parties. Donc les distinctions et les divisions qui n'étaient pas possibles dans un temps qui n'est plus, sont possibles et faciles, au contraire, dans un espace toujours présent sous nos yeux. Or, grâce au mouvement qui s'accomplit à la fois dans le temps et dans l'espace, et qui transporte, si l'on peut dire, le temps dans l'espace, qui l'y répand, qui l'y incorpore, *les parties de l'espace pourront représenter les parties du temps*, et l'*ordre des parties de l'espace*

1. Voy. Leibniz, éd. Erd., p. 212, col. I.

pourra représenter l'ordre des parties du temps. Le passé, qui n'était plus, sera l'espace parcouru, lequel est encore; le présent sera l'espace occupé par le mobile; l'avenir, l'espace à parcourir.

Dès lors la distribution de nos états passés dans le temps devient facile : on les distribue, avons-nous dit, en les rapportant à une certaine date. Disons maintenant : les rapporter à une certaine date, c'est les rapporter à un *certain point du trajet d'un mobile pris comme symbole du temps.*

Mouvements choisis. — Quels sont ces mouvements qui nous servent à représenter la succession des temps? Ils peuvent être des mouvements accomplis par nous. Je rapporte, par exemple, à différents points d'un voyage accompli par moi les principaux souvenirs qui m'en sont restés : tel souvenir à Paris, tel autre à Lyon, tel autre à Marseille, etc. Si, de plus, je me rappelle la direction que j'ai suivie dans mon voyage, je retrouverai par là l'ordre de succession de ces divers souvenirs.

Mais il n'est pas besoin que ces mouvements soient accomplis par nous. Il y a des mouvements constants qui accompagnent et nos propres mouvements et tous les événements de notre vie : par exemple, les mouvements des aiguilles d'une montre, les mouvements du soleil, de la lune, des étoiles. Associant les événements de notre vie à ces divers mouvements, nous arrivons à retrouver l'ordre de succession de ces événements. Le mouvement des aiguilles de l'horloge nous sert pour les événements de la journée, le mouvement de la lune et du soleil pour ceux du mois ou de l'année.

Mais nous avons besoin de remonter au delà d'une année : il nous faudrait donc un autre mouvement plus grand et plus durable pour les lustres, les siècles, etc. Si cela était nécessaire, les astronomes ne seraient pas en peine de le trouver. Mais la chose est inutile : il n'y a qu'à *nombrer* les révolutions accomplies par la terre autour du soleil, c'est-à-dire les années. De même, pour savoir l'heure du jour, on pourrait se passer de la petite aiguille de la pendule, si un autre mécanisme indiquait le nombre de fois que la grande a fait le tour du cadran.

V

Comment estimer la durée des événements passés? Nécessité de mesurer les temps. — Un dernier *desideratum* subsiste encore. Pour permettre de retrouver l'*ordre* de succession

de nos états, il suffit de les associer avec les diverses positions d'un mobile, quel que soit d'ailleurs le mouvement de ce mobile, varié ou uniforme. Mais nous voulons en outre connaître la **durée** de ces divers événements, la durée de ces diverses périodes de notre vie. Il nous faut, pour cela, non plus seulement *distinguer*, mais **mesurer** les temps. — Mesurer les temps directement est impossible, plus encore que les distinguer ; car nous n'avons, au fond, qu'un seul et unique moyen de mesurer, la *superposition :* et comment superposer l'une à l'autre deux périodes de temps, l'une et l'autre insaisissables? Il faut donc encore ici recourir au mouvement comme symbole du temps: les longueurs d'espace parcouru pouvant se superposer les unes aux autres, la mesure du temps sera possible.

Difficulté. Solution par l'idée de raison. — Mais on ne compare entre elles, on ne mesure que des quantités *de même nature*, on ne peut comparer, mesurer que des mouvements **uniformes**. Telle longueur d'espace parcouru vaudra une même longueur d'espace parcouru, *si le mouvement a été uniforme*. C'est donc le mouvement uniforme seul qui sera la mesure du temps.

Mais qu'est-ce qu'un mouvement uniforme? C'est un mouvement qui, dans une même quantité de temps, parcourt une même quantité d'espace. Donc, si, d'une part, pour mesurer le temps, il faut être assuré que le mouvement est uniforme, d'autre part, pour reconnaître si le mouvement est uniforme, il faudrait avoir la mesure du temps : encore un cercle vicieux!

« Ici, dit M. Cournot[1], intervient, pour dénouer la difficulté, la notion suprême de la *raison des choses*. Nous pensons que les mêmes causes doivent produire les mêmes effets. Donc, si un certain événement, dans certaines circonstances, s'accomplit dans un certain temps, nous pensons que, dans les mêmes conditions, le même événement s'accomplira dans le même temps. Car quelle raison y aurait-il pour que le temps fût changé? C'est pourquoi nous pensons qu'une même clepsydre, qu'un même sablier se videra toujours dans le même temps; que la terre accomplira dans le même temps sa révolution autour du soleil, etc., etc... Voilà une hypothèse légitime, fondée sur l'idée de la raison des choses. »

Or maintenant cette hypothèse reçoit une vérification indéfinie lorsque l'on constate que un, deux, trois, dix, un nombre illimité d'autres phénomènes s'accomplissent régulièrement un même nom-

1. *De l'enchaînement des idées fondamentales*, t I, p. 83.

bre de fois pendant que s'accomplit le phénomène dont la durée a été prise comme étalon du temps. Par exemple, si deux, ou mieux encore dix montres marchent toujours d'accord, si la petite aiguille de la pendule fait régulièrement une fois le tour du cadran pendant que la grande aiguille le fait douze fois, cela prouve l'uniformité de ces mouvements[1]; car si, par exemple, le mouvement de deux ou de dix montres variait, comment ces variations supposées indépendantes pourraient-elles coïncider de telle sorte que les deux montres se trouvassent toujours d'accord ?

Conclusion. — Concluons : En prenant comme symbole du temps des mouvements uniformes, on **ordonne** son passé, et tout ensemble on le **mesure**. Otez ce secours à l'esprit, et notre passé à chacun devient un pêle-mêle confus, un véritable chaos, où nous ne savons plus nous reconnaître. Ainsi doit être le passé dans l'imagination des animaux, des enfants, et même des peuples enfants. — On voit par là qu'en traitant de la distribution exacte de nos états de conscience dans le passé, nous sommes sortis du cercle des opérations élémentaires de l'esprit humain. Il y a là, à vrai dire, une opération savante, rationnelle ; mais nous avons cru devoir néanmoins en parler ici, pour ne pas couper en deux cette question de la reconnaissance et de la localisation précise des états remémorés.

1. De même encore, si l'on peut toujours faire un même nombre de pas, lire un même nombre de pages pendant qu'un sablier se vide.

CHAPITRE XVI

CONSERVATION ET COMBINAISON (SUITE)

DE LA LOI DE RÉVIVISCENCE DES ÉTATS DE CONSCIENCE OU DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

Pourquoi tel souvenir plutôt que tel autre est-il restauré? — Nous avons indiqué les conditions de la réviviscence des états de conscience *en général;* nous avons vu qu'elle suppose le renouvellement d'une impression nerveuse de même nature que l'impression qui a donné naissance aux états primaires; et que cette impression doit, pour être efficace, avoir une certaine intensité, une certaine durée. — Mais cela ne nous fait savoir en rien pourquoi, à tel moment donné, parmi le nombre infini d'impressions susceptibles de se renouveler, c'est telle impression plutôt que telle autre qui est renouvelée; ou, au point de vue psychologique, pourquoi parmi le nombre infini d'états de conscience susceptibles de renaître, c'est tel état plutôt que tel autre qui renaît. Après avoir cherché les conditions de la réviviscence des états de conscience en général, il nous reste donc à chercher les conditions particulières de la réviviscence *dans chaque cas particulier.*

§ I

La raison est dans l'idée antécédente. — Partons des faits psychologiques, c'est-à-dire des états de conscience révivíscents. Je pense, par exemple, à la pluie: pourquoi? Parce que j'ai vu le ciel chargé de nuages. Je pense au tonnerre : pourquoi? Parce que j'ai vu l'éclair. Je pense à Napoléon Ier : pourquoi? Parce que tout à l'heure je pensais à César ou à Alexandre, etc. Dans tous ces cas, l'idée à laquelle j'aboutis est évidemment déterminée par l'idée antécédente. Si l'idée antécédente eût été autre, autre aussi eût été l'idée subséquente. Si, par exemple, au lieu de penser à Alexandre j'eusse pensé à Socrate, il est infiniment probable que je n'eusse

pas, l'instant d'après, pensé à Napoléon. On parle souvent du *mouvement* ou du *courant* de la pensée : de même en effet que, pour le mobile, la position occupée à chaque instant est déterminée par la position occupée l'instant d'avant, de même pour la pensée, — sauf les cas où la représentation est un état primaire suscité en nous par l'action d'une cause externe, — chaque état de la pensée nous apparaît comme déterminé par l'état immédiatement antérieur.

Association des idées. — Nos états de conscience ont donc la propriété de se déterminer et de se suggérer les uns les autres. C'est ce qu'on appelle l'**Association des idées**, et ce qu'il vaudrait mieux appeler, d'un terme plus clair, la **suggestion des idées par les idées**. — Il importe d'ailleurs de remarquer que cette loi d'association ne concerne pas seulement les *idées*, mais tout l'ensemble des états de conscience. Les divers états de conscience sont susceptibles de s'associer entre eux, et aussi avec les actions corporelles, ou mouvements qui sont les causes ou les effets de ces états. On reviendra sur ce sujet. Pour le moment, comme nous faisons ici l'étude de l'intelligence, nous nous occuperons principalement des associations d'*idées* dans le sens étroit de ce mot.

Lois de l'association. Rapports allégués. — Quelles sont les lois qui régissent ce phénomène de l'association des idées?

« Quand nous poursuivons (θηρεύομεν), dit Aristote, une pensée qui ne s'offre pas immédiatement à nous, nous y sommes conduits en partant d'une autre idée, par le moyen de la **ressemblance**, ou du **contraste**, ou de la **contiguïté**, ἀφ' ὁμοίου, ἢ ἐναντίου, ἢ τοῦ σύνεγγυς. » (*De Mem. et Rem.*, *II.*)

Dans les temps modernes, Hume admet aussi trois principes de l'Association des idées, savoir : la **ressemblance**, la **contiguïté** de temps et de lieu, et la **causalité**. — Après Hume, d'autres auteurs ont considérablement accru la liste de ces relations qui gouvernent, dit-on, l'Association des idées. On les a divisées en deux catégories : 1° **relations fortuites** ou **accidentelles** : comme les rapports de *contiguïté* dans le temps ou l'espace (la France fait penser à l'Espagne, César à Cicéron); de *signe à chose signifiée* (le mot Dieu fait penser à l'être parfait), etc. — 2° **Relations logiques** ou **essentielles** : comme les rapports de *contenant à contenu* (l'urne fait penser aux boules qu'elle renferme); de *moyen à fin* (l'aile fait penser au vol); de *cause à effet* (la poudre fait penser à l'explosion), etc.

Aujourd'hui l'école anglaise reconnaît deux principes de l'Association des idées : 1° la **contiguïté** (contiguïté est pris ici dans un autre sens que tout à l'heure; il ne s'agit pas d'une *contiguïté extérieure des objets* dans le temps ou l'espace, mais d'une *contiguïté subjective* et intérieure des *idées* dans la conscience; deux idées sont dites *contiguës* lorsqu'elles se sont produites simultanément ou en succession immédiate dans la conscience) ; — 2° la **similarité** ou ressemblance. Mais, règle générale, ces auteurs sont extrêmement sobres de renseignements sur la manière dont il faut entendre ces rapports et leur rôle dans l'Association des idées.

§ II

I. Il ne s'agit pas de rapports des choses. — S'agirait-il de rapports **objectifs**, existant **entre les choses** qui sont les objets de nos pensées ?

« Les relations *des choses entre elles*, écrit Reid, influent sur les suites de nos pensées. » — « Les relations qui existent *entre les choses*, dit Dugald-Stewart, ne sont pas le seul fondement de l'Association des idées. »

S'il fallait prendre ces expressions à la lettre, les rapports objectifs des choses seraient donc, au moins dans certains cas, la raison des associations d'idées. — La moindre réflexion suffit pour écarter cette manière de voir. En effet, les rapports objectifs des choses peuvent bien rendre raison de la suite de nos pensées, s'il s'agit d'*états primaires* de conscience, de sensations. Par exemple, c'est parce que le marteau de la pendule frappe successivement un certain nombre de coups sur le timbre que j'entends une suite de sons. Mais il s'agit ici d'états réviviscents : notre conscience est ici, par hypothèse, soustraite à l'influence de la réalité externe; donc, quels que soient les rapports qui existent ou aient pu exister entre les choses, ces rapports ne sont *actuellement pour rien* dans la succession de nos pensées.

De là vient que les rapports les plus nombreux et les plus étroits peuvent exister entre deux choses, sans que cependant l'idée de l'une soit apte à susciter l'idée de l'autre. Entre un grand homme et son cuisinier, il existe des rapports de tout genre, rapports de temps, rapports de lieu, etc.; pourtant, quand je pense à Alexandre,

je ne pense point à son cuisinier. Les rapports entre Alexandre et son cuisinier ne m'étant pas connus, sont pour moi comme s'ils n'étaient pas; par conséquent, ils ne sauraient provoquer l'association. Écartons donc les rapports entre les objets; ils ne peuvent avoir sur l'association qu'une influence *indirecte* et *lointaine*[1].

§ III

II. Il ne s'agit pas de rapports connus. Cercle vicieux dans cette théorie. — Est-ce donc **dans la pensée** elle-même que nous allons trouver la raison de l'Association des idées? Les relations dont on a parlé n'exercent aucune action immédiate en tant que *relations objectives;* s'agit-il donc de *relations perçues*, de *rapports conçus* par l'intelligence ? Voilà ce qu'admettent presque tous les auteurs, Aristote en particulier dans la phrase qu'on a citée.— Cette théorie n'est pas plus satisfaisante que la précédente. Elle l'est moins encore, s'il est possible; car elle renferme un **cercle vicieux** manifeste. Voici par exemple un des auteurs qui ont émis sur l'habitude, la mémoire, l'association des idées, le plus grand nombre de vues justes et ingénieuses, de Cardaillac, qui dit[2] :

« Les rapports intellectuels sont tout pour l'intelligence; elle les perçoit, les apprécie et s'en enrichit, elle y *trouve le moyen de passer d'une idée à l'autre, de les réveiller l'une par l'autre*, et c'est là ce qui constitue ses habitudes. » — Or le même auteur, à quelques pages de distance, écrit [3] : « Un rapport ne peut lier deux idées qu'autant qu'il est perçu, ou, du moins senti; et il ne saurait être perçu ni senti qu'autant que *les deux termes sont présents simultanément*. »

Le cercle vicieux est évident : d'une part on nous dit que c'est l'idée d'un certain rapport qui opère l'association des idées; — d'autre part on nous dit que l'idée d'un rapport présuppose les idées des deux termes qu'il relie, c'est-à-dire présuppose la suggestion déjà opérée, l'association déjà réalisée. Il faut choisir : l'idée d'un rapport ne peut être à la fois *cause* et *effet* de l'association. Or il est certain qu'elle est un effet ou du moins une suite possible

1. A savoir, en permettant la simultanéité de perception, qui est, comme on verra, l'unique raison de l'association des idées.
2. *Études élémentaires de philosophie*, t. I, p. 122.
3. *Ibid.*, p. 116.

de l'association; elle n'en est donc pas la cause. — Et cela est également vrai de tous les rapports allégués: on ne peut penser le *rapport de cause à effet* qui existe entre Scipion et la ruine de Carthage, tant qu'on ne pense pas simultanément à Scipion et à la ruine de Carthage; on ne peut penser le rapport de *succession* qui existe entre le tonnerre et l'éclair, tant qu'on ne pense pas à la fois au tonnerre et à l'éclair; on ne peut penser le rapport de *contiguïté* qui existe entre la France et l'Espagne, tant qu'on ne pense pas à la fois à la France et à l'Espagne; on ne peut penser le rapport d'*identité* qui existe entre telle conséquence et tel principe, si on ne pense à la fois la conséquence et le principe.

Association par similarité, d'après M. Bain. — Même chose à dire pour le rapport de ressemblance; et ici nous trouvons chez les psychologues anglais, chez M. Bain en particulier, une belle illustration du cercle vicieux qui vient d'être signalé[1]. M. Bain voit dans la *similarité* l'un des deux grands principes qui, d'après lui, régissent toutes les associations. Mais comment entend-il la similarité? Il n'y a que deux manières possibles de l'entendre : ou bien il s'agit d'une ressemblance *de fait* existant entre les idées, quoique non perçue, non reconnue par l'esprit même en qui résident les idées: les idées sont alors semblables comme deux objets extérieurs le sont avant que personne se soit avisé de leur ressemblance; — ou bien il s'agit d'une ressemblance *perçue,* reconnue par l'esprit, en qui résident les idées. Quelque parti que l'on prenne, la théorie est absurde.

1° S'agit-il d'une *ressemblance de fait*? Cette ressemblance de fait *n'existe pas* avant la réalisation des deux idées qui, une fois réalisées, se trouvent être semblables; la ressemblance n'existe pas avant les semblables, mais après. Donc, tant que l'une des deux idées seulement est donnée dans l'esprit, cette ressemblance *à venir* n'est rien encore; donc, n'étant rien, elle ne peut avoir aucune vertu pour susciter la seconde idée.

2° S'agit-il de la *perception d'une ressemblance*? Cette perception suppose évidemment la perception préalable des deux termes entre lesquels est reconnue la ressemblance. Donc, tant qu'un seul des termes est donné, cette perception *n'existe pas;* donc, elle ne peut avoir la vertu de susciter le second terme.

Or maintenant, en fait, entre ces deux manières d'entendre la

1. Voy. dans la *Rev. phil.*, t. IX, l'intéressante étude de M. Brochard sur les associations par similarité.

similarité, c'est la seconde que M. Bain choisit. C'est ce qui résulte avec évidence de nombreux passages tels que celui-ci[1] :

« La dernière propriété de l'esprit est l'aperception de la concordance ou ressemblance... Cette faculté de découvrir des ressemblances est un *nouveau moyen de rappeler à l'esprit les idées passées :* on lui donne le nom de *principe associant ou reproductif de la similarité.* La contiguïté et la similarité sont les deux grands principes ou forces de la reproduction mentale. »

Or, au début de son ouvrage (p. 4), M. Bain disait :

« La mémoire est nécessaire à l'exercice de la similarité, car on ne peut distinguer deux impressions successives si la première ne persiste pas dans l'esprit pour être opposée à la seconde ; *on ne peut,* non plus, *identifier un sentiment présent avec un autre sentiment qui n'existerait pas dans la pensée.* »

Voilà le cercle vicieux : s'il n'y a pas moyen de percevoir une ressemblance entre un état de conscience et un autre qui n'existe pas encore dans la pensée, comment la perception de cette ressemblance pourra-t-elle susciter ce second état dans la pensée ?

Concluons donc que, de quelque façon qu'on entende la similarité, — similarité *de fait,* c'est-à-dire ressemblance des idées en elles-mêmes, mais ressemblance non reconnue par l'esprit, ou similarité *perçue* par l'esprit, — *la similarité ne peut jouer absolument aucun rôle dans aucune association.*

Résumé : aucun rapport n'est, en aucun sens, cause d'aucune association. — Ainsi, pour résumer le tout, les rapports allégués pour expliquer l'Association, de quelque façon qu'on les entende, ne peuvent jouer *aucun rôle* dans aucune association. S'agit-il de rapports existant entre les objets? Ces rapports ne sont pour rien dans la réviviscence : car, dans la réviviscence, l'esprit étant soustrait à l'influence des objets, ces rapports, réels en soi, sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. — S'agit-il de rapports conçus par l'esprit? Ces rapports ne sont pour rien non plus dans la réviviscence, car ils ne peuvent être conçus qu'après que la réviviscence est opérée.

Objection : il s'agit des principes rationnels. — Mais contre cette dernière conclusion, et pour maintenir le rôle des rapports conçus par l'esprit, on pourra faire l'objection suivante : « Il

1. *Sens et Intelligence,* 282-283 ; cf. 416.

faut, dira-t-on, savoir prendre les choses dans un bon sens. Sans doute un *rapport particulier* d'identité, ou de causalité, ou de ressemblance, ou de contiguïté, ou de finalité, etc., entre deux termes, suppose, pour être perçu, la présence préalable dans la conscience de ces deux termes; mais il ne s'agit pas de *rapports particuliers* de causalité, de finalité, de contiguïté, de ressemblance, d'identité, etc.; il s'agit de *rapports généraux* comme ceux-ci : pas de fait sans cause efficiente ou finale; pas de phénomène qui ne soit contigu à d'autres phénomènes dans l'espace ou dans le temps; pas de phénomène qui ne ressemble sous quelque rapport à d'autres phénomènes; pas de conséquence qui ne soit partiellement identique avec son principe, etc. Ce sont ces principes généraux, ce sont ces lois abstraites de l'entendement, *ces lois rationnelles*, toujours présentes à la pensée indépendamment de toute représentation concrète, qui sont les *principes associants* de nos idées, les moyens efficaces de la suggestion. Tout le monde ne reconnaît-il pas au principe de causalité ou de finalité, par exemple, cette vertu suggestive?

Réponse : ils ne jouent non plus aucun rôle. — C'est encore une erreur dont il faut se débarrasser. Étant donné un phénomène actuellement représenté dans ma conscience, le principe de causalité peut bien me suggérer l'idée que ce phénomène *doit avoir* une cause; et de même le principe de finalité peut bien me suggérer l'idée que ce phénomène *doit avoir* une fin. Mais ni le principe de causalité ne peut par lui-même nous suggérer la représentation de cette cause; ni le principe de finalité, la représentation de cette fin. Les principes de causalité et de finalité intervenant me disent qu'il y a une cause et une fin à *trouver*, ils me poussent à l'investigation de cette cause et de cette fin; mais ils sont par eux-mêmes impuissants à me les faire trouver. Ce qu'ils suggèrent, c'est la **recherche**, en quoi leur rôle est à coup sûr d'une importance capitale; ce qu'ils ne suggèrent pas et ne peuvent suggérer, c'est la **découverte**[1].

Comment, en effet, cette pensée, que *tout phénomène a une cause*, pourrait-elle me conduire, étant donnée l'idée d'un phénomène particulier, à l'idée de sa cause particulière? Comment, par exemple,

1. Le principe de causalité nous fait, suivant un mot de Cl. Bernard, croire à la science, à la possibilité de la science, c'est-à-dire à l'*existence des causes*. C'est beaucoup; mais le principe de causalité ne sert à rien pour *effectuer* la science. A ce compte, tout le monde serait savant à peu de frais; il n'y aurait qu'à s'abandonner aux suggestions du principe de causalité, sans expériences ni recherches d'aucune sorte; la science se ferait ainsi toute seule.

l'idée du son, plus le principe de causalité, pourraient-ils me conduire à l'idée des vibrations aériennes ? — Que si on suppose la cause antérieurement connue, alors il est sûr que l'effet nous fera penser à la cause : mais ce ne sera point parce que l'un est effet et l'autre cause; ce sera simplement, comme on le verra tout à l'heure, parce que ces deux idées ont été déjà antérieurement unies dans la conscience : c'est le cas ordinaire de toute association.

Ainsi, en résumé, que la cause soit inconnue et à découvrir, ou bien, que la cause soit connue et qu'il s'agisse simplement de se la remémorer, ce n'est en aucun cas le principe de causalité qui peut, soit en faire surgir pour la première fois l'idée dans la conscience, soit l'y ramener.

Même chose à dire du principe de finalité : savoir que tout organe a une fin, cela ne nous apprend pas à quoi sert la rate, et même ne servirait à rien pour nous en faire ressouvenir, si nous le savions. — Même chose à dire du principe de contiguïté dans le temps et dans l'espace : savoir que tout événement a été précédé d'autres événements, ne peut ni nous apprendre, ni même nous remettre en mémoire quels événements ont précédé un événement particulier; savoir qu'un département est borné par un autre département ne sert à rien, ni pour nous apprendre quel est ce département, ni pour nous en faire ressouvenir si nous l'avons su.

Résumé. — Donc, encore une fois, les rapports de contiguïté, de causalité, de ressemblance, etc., de quelque façon qu'on les entende, soit comme *rapports objectifs* entre les choses, soit comme *rapports perçus* entre les idées, soit comme *lois rationnelles,* ne peuvent rendre compte *d'aucun cas* d'association d'idées ; et, chercher dans ces rapports l'explication de l'Association des idées, c'est tourner le dos à la véritable explication

§ IV

Véritable explication. — Où donc chercher la véritable explication? On vient de le voir, il ne faut pas la chercher dans les *choses;* il ne faut pas la chercher dans l'*intelligence* ou dans la pensée elle-même : où donc est-elle? Elle n'est pas externe ou *physique,* elle n'est pas intellectuelle ou *logique :* que peut-elle être donc? Quel intermédiaire y a-t-il entre les choses et la pensée où puissent résider les conditions de l'Association des idées?

Tout cas d'association présuppose contiguïté de conscience. — Partons d'une observation de fait. *En fait*, deux idées qui, un certain nombre de fois, ou même une seule fois, se sont trouvées en présence, ou se sont succédé immédiatement; deux idées, en un mot, qui se sont trouvées *en contiguïté dans la conscience*, peuvent ensuite se suggérer l'une l'autre. Exemple : on montre à un enfant une lettre et on la lui nomme : désormais la vue de la lettre lui suggère l'idée du son.

Non seulement cela arrive, mais encore, *en fait*, il n'est *aucun cas* d'association d'idées dans lequel les idées, dont l'une a suggéré l'autre, ne se soient ainsi trouvées en présence ou en succession immédiate dans la conscience. Il est aisé, en effet, de voir que tous les cas distingués par les psychologues, rentrent dans ce cas-là : associations dites *par contiguïté* de temps ou de lieu (il s'agit ici de la contiguïté externe de temps ou de lieu entre les choses), — associations *par causalité*, — associations de *signe à chose signifiée*, etc. : dans tous ces cas, les deux idées s'associent en effet, si le rapport en question *a été perçu*, c'est-à-dire *si les idées se sont trouvées une fois au moins en contiguïté dans la conscience.*

Exception apparente : associations par ressemblance. — Ici se présente la grande exception apparente tirée des associations par ressemblance. Il est faux, dit-on, que l'association ne rapproche que des idées déjà rapprochées dans la perception première; car une chose nous fait souvent penser à une autre chose que nous n'avions jamais vue en même temps, *pourvu que ces deux choses se ressemblent.* Or la moitié des associations d'idées, ou plus, est de cet ordre.

Réduction aux associations par contiguïté. — Mais l'observation sur laquelle repose cette objection est incomplète et superficielle; elle s'arrête à mi-chemin; elle s'en tient à la première apparence; elle prend les choses en gros : ce n'est pas le moyen de les bien connaître. Je rencontre pour la première fois dans la rue une personne qui me fait penser à une autre personne qui lui ressemblait, mais qui est morte depuis vingt ans. Voilà certes un cas où il n'y a pas eu, antérieurement à l'association, simultanéité des deux représentations dans la conscience. — Cela est vrai, mais s'en tenir à cette constatation, c'est, on peut le dire, *de la philosophie paresseuse.* Analysons : la représentation actuelle fait penser à la représentation passée. Oui, mais c'est qu'il y a *des caractères communs* entre ces deux représentations. Cela

étant, nous pouvons dire : si la suggestion s'opère, c'est que ces caractères communs, actuellement représentés, ramènent dans la conscience les autres caractères avec lesquels, dans la première expérience, *ils avaient coexisté.* Soit ABCD la représentation actuelle, soit AXYZ la représentation passée. La première rappelle la seconde : pourquoi ? Parce que A rappelle les caractères XYZ qui se sont trouvés jadis en contiguïté avec lui dans la conscience [1]. Les associations par ressemblance, inintelligibles en droit, comme on l'a vu, n'existent pas en fait ; elles ne sont qu'un cas particulier (nous dirons plus tard, chap. XVIII, en quoi particulier) des associations par contiguïté de conscience.

Donc tous les cas d'association supposent, sans exception, une contiguïté préalable dans la conscience.

La contiguïté antécédente a laissé une habitude. — Voilà le fait. Mais nous ne sommes guère plus avancés, si le fait lui-même est inintelligible. Or il semble qu'il le soit : car comment, par une contiguïté passée, expliquer une contiguïté présente ? — Pourtant, puisque, en fait, la contiguïté passée est l'antécédent invariable de la suggestion présente, c'est évidemment de ce fait que doit partir l'explication. La première condition de l'association doit inévitablement se trouver dans ce premier fait, sans lequel l'association ne se produit pas.

Ceci posé, il est clair que si, de ce fait passé, il ne restait actuellement absolument rien, ce fait serait comme s'il n'eût jamais été. Il n'est donc, il ne peut être la condition première de l'association présente que parce qu'il *laisse après soi quelque chose* qui se continue jusque dans le présent. La raison de la suggestion est donc quelque chose de durable et de persistant qui, d'un côté, aboutit, comme point de départ, à la contiguïté passée, — et, d'un autre côté, comme point d'arrivée, à la suggestion présente. Or qu'est-ce qu'un fait de ce genre peut ainsi laisser après soi de durable et de persistant? Une disposition, une **habitude**. La raison de l'Association des idées est dans l'habitude.

L'habitude cause de l'Association des idées. — Nous parlerons ailleurs de l'habitude ; mais, dès à présent, nous pouvons énoncer cette loi que tout le monde connaît : *en vertu de l'habitude, ce qu'on a déjà fait, on a une tendance à le refaire.* Cela posé,

1. M. Taine (*de l'Intell.*) exprime fort bien le caractère de ces associations en disant que la représentation *suggérée* par association est celle qui avait déjà un *commencement d'existence* dans la représentation *suggestive.*

supposons que nous ayons pensé deux idées simultanément, ou à la suite l'une de l'autre; nous avons donc en quelque sorte accompli un acte intellectuel qui se composait soit de deux parties, soit de deux temps. En vertu de l'habitude, nous tendons à accomplir cet acte de nouveau. Si donc une cause quelconque ramène dans notre esprit la première de ces deux idées, le ressort de l'habitude étant comme lâché, l'acte s'achève de lui-même ; et notre esprit est comme porté de la première de ces deux idées à la seconde. J'ai lu un vers un certain nombre de fois : si l'on m'en dit le premier mot, l'habitude me contraint pour ainsi dire de l'achever.

Confirmation de cette explication. — Cette théorie, qui explique l'association des idées par l'habitude, trouve sa confirmation dans certaines particularités de l'association des idées.

a) On sait que, par la répétition, toute habitude devient plus forte, et que, par suite, l'acte dont il s'agit devient plus facile. Si l'association des idées n'est qu'une habitude, cette loi devra s'y retrouver. Elle s'y retrouve en effet : les associations deviennent plus sûres par l'effet de la répétition. Que fait l'écolier pour apprendre sa leçon? Il la relit plusieurs fois, comme le musicien exécute plusieurs fois le morceau dont il veut donner l'habitude à sa main.

b) Il arrive qu'une action unique, mais intense, peut d'un seul coup engendrer une habitude. La même chose est vraie de l'association des idées. Ainsi, au lieu de relire sa leçon un grand nombre de fois, l'écolier peut, s'il est doué d'une bonne mémoire, l'apprendre en une seule lecture faite avec beaucoup d'attention.

c) Un troisième caractère de l'habitude, c'est qu'elle refait les choses dans l'ordre où elles ont été faites, en conservant la direction et le sens primitifs. Même observation pour l'association des idées : quand plusieurs idées ont été pensées en succession immédiate et ont formé une série dans l'esprit, l'idée antécédente rappelle l'idée subséquente; mais la réciproque n'est pas vraie. Exemple : nous sommes presque aussi incapables de dire en sens inverse la série des lettres de l'alphabet que le musicien d'exécuter un morceau en commençant par la dernière mesure et en remontant à la première. — Cette explication de l'association des idées par l'habitude est donc confirmée par tous les faits, elle n'est démentie par aucun.

Objection. — Elle a été cependant contestée par certains psychologues : Dugald-Stewart, M. Franck, M. Janet, etc. Voici l'objection.

« Nous voyons bien comment des liaisons d'idées qui se sont souvent répétées se formeront à l'avenir plus facilement, et devenues, pour ainsi dire, une seconde nature, changeront notre caractère et la tournure de notre esprit. Mais la propriété en vertu de laquelle elles ont lieu une première fois nous paraît un fait parfaitement distinct de l'habitude. L'habitude peut fortifier l'association d'idées, elle ne la crée pas. » (Franck, *Dict. des Sciences philos.*, art. *Habitude*).

Réponse. — C'est oublier que, si l'habitude n'est définitivement prise et enracinée qu'après une répétition plus ou moins fréquente d'un même acte, l'habitude cependant doit commencer à naître dès le premier acte. En effet, supposons que le second ne soit en rien le produit de l'habitude. Il sera, à bon droit, appelé premier *par rapport à l'habitude*, tout comme le précédent. Il sera donc tout aussi impuissant que le précédent; de même le troisième, etc., et l'habitude ne commencera jamais. « Le premier acte, dit Albert Lemoine, est comme l'embryon de l'habitude. Cet embryon se développe, se fortifie peu à peu par la répétition des actes, et, comme la renommée, *vires acquirit eundo*. » — Disons, en outre, que si, d'ordinaire, une fois n'est pas coutume, si un seul acte ne peut, le plus souvent, qu'ébaucher l'habitude, parfois il la crée de toutes pièces et pour la vie.

Deux sortes d'habitudes : psychologiques, physiologiques. — Allons plus loin maintenant : comment peut-on concevoir l'habitude? Nous l'avons déjà dit (ch. XIV, § 3), on peut la concevoir de deux façons : comme une *disposition de la substance spirituelle*, c'est-à-dire de l'âme, — ou comme une *disposition organique*.

Nous disions tout à l'heure que l'explication de l'association n'étant ni *physique* ni *logique*, et ne pouvant se trouver ni dans les choses ni dans la pensée, devait se trouver dans quelque intermédiaire entre les choses externes et la pensée; or, entre les choses externes et la pensée, il y a le corps ; et il y a aussi, pour certains philosophes, le principe spirituel de la pensée, la substance pensante. La raison de l'association sera, si on adopte l'explication par les habitudes du cerveau, une explication physiologique ; si on adopte l'explication par les habitudes de l'âme, une explication métaphysique.

Explication physiologique. — Mais nous avons dit ailleurs (*ibid.*) que les habitudes de l'âme, quoique réelles sans doute, échappent, par leur nature, à toute détermination précise, à toute

prise de la pensée. Donc il faut, pour avoir une explication concrète, se rejeter sur les habitudes du cerveau.

De plus, nous avons montré ailleurs (*ibid.*, § 4) que chaque état de conscience réviviscent a sa condition immédiate dans une impression analogue à l'impression première. Donc, quand il s'agit d'une association, l'état suggestif (*a*) a sa condition dans une impression nerveuse (A); l'état suggéré (*b*) a sa condition dans une autre impression nerveuse (B). Cela posé, pour expliquer comment ces deux impressions, et par suite ces deux états de conscience, se succèdent, il n'y a plus qu'un pas à faire, bien facile en vérité, c'est d'admettre que l'ébranlement nerveux s'est *propagé de* A *en* B; et cela parce que, une première fois, le mouvement ayant déjà suivi ce trajet, la même route lui est désormais plus facile [1].

Résumé. — En résumé, l'observation psychologique nous fait constater un fait : c'est une *contiguïté préalable* dans la conscience qui est l'antécédent psychologique de l'association. Mais si nous restons dans la psychologie, ce fait certain demeure inintelligible.

La métaphysique qui, à la suite de la contiguïté primitive des deux idées, conçoit une *habitude persistante* laissée par elles *dans la substance pensante*, fournit une explication, laquelle malheureusement ne peut être déterminée et précisée.

La physiologie qui, à la suite de la contiguïté primitive des impressions, conçoit une *disposition persistante* laissée par elles *dans le cerveau*, fournit une autre explication, qui, sans contredire d'ailleurs la précédente, offre quelque chose de plus net et de plus saisissable à l'esprit [2], et qui est rendue d'ailleurs acceptable et probable par les diverses raisons données plus haut en parlant de la mémoire.

§ V.

La liaison logique des idées présuppose l'association mécanique des idées. — D'après tout ce qui précède, cette explication est *universelle* et s'étend à tous les cas. Quelques auteurs (de Cardaillac, par exemple) adoptent concurremment deux explications de l'Association : certaines associations s'expliquent,

1. L'impression, force mécanique, suit toujours nécessairement *la ligne de moindre résistance.*

2. Il faudrait redire ici ce qu'on a dit au sujet de la mémoire (ch. XIV, § 3, note), à savoir : que cette explication n'est pourtant qu'une explication *relative* et *provisoire*, et nullement l'explication *définitive* et *absolue*.

suivant eux, par la contiguïté primitive dans la conscience ; d'autres, par l'action des principes intellectuels. M. Janet[1] distingue profondément ces deux sortes d'associations, et réserve à la première le nom d'**Association d'idées**, tandis qu'il appelle la seconde la **Liaison des idées**. Cette distinction est importante et féconde.— Sans doute, la liaison des idées par des rapports de causalité, de finalité, etc., saisis entre ces idées par l'intelligence, est bien autre chose que la simple juxtaposition, par association, de deux idées dans la conscience. La première opération est une opération *rationnelle*, la seconde une opération *mécanique*. La première est le propre de l'*homme*, la seconde est commune à l'homme et à l'*animal*. — Mais, cette distinction accordée, ce que M. Janet a tort, selon nous, de ne pas admettre, ou du moins de ne pas dire, c'est que la *liaison logique* des idées présuppose l'*association mécanique* des idées. Il ne faut pas croire que l'association des idées et la liaison des idées soient deux manières différentes dont les idées peuvent être évoquées et rendues présentes à l'esprit ; ce ne sont pas deux cas différents de la suggestion. Il n'y qu'*un moyen* par lequel les idées soient rendues présentes à l'esprit : c'est l'association mécanique ; et les principes intellectuels, on l'a démontré, n'opèrent *jamais* la suggestion.

L'intelligence s'exerce sur les matériaux fournis par l'association. — Par conséquent, la liaison des idées n'est pas une opération qui puisse *se substituer* à l'association ; mais c'est une opération qui, dans certains cas, *se surajoute* à l'association pure et simple. La liaison des idées suppose les idées données et ne les donne pas. La liaison des idées est une opération intellectuelle ou rationnelle ; mais elle s'exerce sur des matériaux qui ne sont pas fournis par une opération rationnelle. L'intelligence est comme l'art, elle travaille sur une matière qu'elle ne crée pas ; comme l'art, elle présuppose la nature. C'est la nature qui nous inspire toutes nos idées ; c'est ensuite l'intelligence qui les compare, les analyse et en saisit les rapports. Directement, l'intelligence, au sens étroit du mot (c'est-à-dire la réflexion, la raison), est incapable de suggérer une idée, une seule. Nous ne dirons pas sans doute avec un philosophe allemand que « l'intelligence ne fait que recevoir les fruits mûrs que la nature lui jette sur les genoux » ; car ce serait nier le rôle de l'intelligence, *qui est immense ;* mais on

1. *Traité élémentaire de philosophie*, p. 72-74.

peut dire du moins qu'elle se borne à faire fructifier les semences que la nature lui fournit[1].

C'est ce qu'Aristote avait déjà profondément observé lorsqu'il disait : Le plan, le dessin, que conçoit l'artiste ou l'ouvrier doit être, en dernière analyse, quelque chose qui se présente à lui spontanément; sans quoi, s'il fallait que tout fût réfléchi, il faudrait que cette réflexion même par laquelle on cherche fût réfléchie, et réfléchie aussi la réflexion de cette réflexion, et ainsi de suite à l'infini. Ou, en d'autres termes, de même qu'il faut un plan de l'édifice pour que la construction de cet édifice puisse être dite œuvre d'intelligence, de même pour que l'invention de ce plan fût aussi œuvre d'intelligence, il faudrait qu'il y eût un plan de ce plan, et ainsi de suite à l'infini[2].

Conclusion. — L'intelligence ne commence donc rien : à l'intelligence il faut des idées; les idées lui sont fournies par des causes inintelligentes. Les opérations de la plus haute raison sont, au point de départ, des suggestions purement mécaniques[3]. Ainsi le génie lui-même, pour se mettre à l'œuvre, ne peut qu'attendre le bon vouloir de son organisme; et voilà pourquoi l'esprit le plus original et le plus libre est, comme l'a dit Pascal, à la merci de l'accident le plus vulgaire : une circulation un peu plus lente, un rhume de cerveau réduisent à l'inaction les facultés d'un Newton ou d'un Leibniz.

1. Ajoutons que l'intelligence peut avoir sur la *nature* même des associations d'idées un rôle indirect, mais capital, qui sera étudié plus loin (ch. XVIII). Le rôle de l'intelligence est ici analogue à celui de la volonté dans le rappel des souvenirs. Ce qui est inintelligent, c'est la suggestion elle-même *au moment où elle s'opère*. Mais les conditions particulières dans lesquelles elle s'opère et qui déterminent sa nature peuvent être préparées par l'intelligence. La nature des associations dépend, comme on le verra, de la nature d'esprit de chacun et de la direction de l'attention.

2. M. Ravaisson interprète admirablement le passage d'Aristote : « Avant l'idée distincte que cherche la réflexion, avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte qui en soit l'occasion, la matière, d'où l'on parte et où l'on s'appuie. La réflexion se replierait vainement sur elle-même se poursuivant et se fuyant à l'infini. La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse.... En toutes choses, la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté. » *De l'Habitude*, p. 11.

3. La *démonstration* de la gravitation universelle est une opération rationnelle; mais la *première conception* de la gravitation universelle fut un cas de suggestion par ressemblance (ch. XIX), lequel se ramène à un cas de suggestion par contiguïté, lequel n'est en définitive qu'une opération mécanique. Et de même pour toutes les inventions et créations des savants ou des artistes : l'idée première est toujours une suggestion naturelle, et par conséquent irréfléchie et involontaire. On dira ailleurs la part de l'intelligence et de la volonté dans le génie (ch. XVIII, XIX, XX).

CHAPITRE XVII

COMBINAISON (SUITE)

DE L'IMAGINATION : SA NATURE, SES OPÉRATIONS, SES USAGES.

La loi d'association semble rendre l'imagination impossible. — Toute association entre deux idées suppose la rencontre antérieure de ces deux idées dans la conscience. Les associations qui semblent d'abord les plus contraires à cette loi s'y ramènent. De là semble devoir résulter une fâcheuse conséquence. Si l'association ne peut jamais rapprocher que des idées déjà rapprochées dans l'expérience, et si les facultés les plus hautes de l'intelligence, incapables, ainsi qu'on l'a vu, d'évoquer une idée, supposent toujours, comme matière préalable sur laquelle elles s'exercent, des idées fournies par l'association, nous sommes donc condamnés à nous copier éternellement nous-mêmes? Nous ne pouvons penser que des choses que nous avons déjà pensées, et dans l'ordre où nous les avons pensées? Notre esprit est comme une serinette qui ne sait que répéter éternellement les mêmes airs, ou comme un phonographe qui ne peut que redire, en les affaiblissant, les paroles qu'il a une fois enregistrées. Nous ne sommes donc que mémoire, et ce qu'on nomme *imagination, pouvoir créateur* de l'esprit, n'est qu'une illusion de notre orgueil?

La réponse à cette question sera donnée par l'étude qui va suivre sur l'imagination. Constatons d'abord la réalité de ce pouvoir d'inventer et de créer, indiquons ses principaux effets. Nous chercherons ensuite à l'expliquer, et nous verrons comment il peut dériver de cette loi même d'association des idées qui semblait d'abord devoir le rendre impossible.

§ I

Nature de l'imagination : pouvoir créateur. — Qu'est-ce que l'imagination? Si nous consultons les psychologues, nous aurons le choix entre une multitude de définitions, la plupart plus ou

moins arbitraires. Tenons-nous en au sens usuel du mot *imagination*. Qu'entend-on le plus souvent par imagination? Quelle est la première idée que ce mot éveille, lorsqu'on dit, par exemple : « Quelle belle imagination! Quelle force d'imagination! » — C'est l'idée d'un pouvoir d'invention et de création. Au contraire, si l'on dit d'un esprit qu'il est dépourvu d'imagination, on veut dire que cet esprit manque d'originalité, qu'il est incapable de rien trouver par lui-même. Les épithètes de *puissante*, *brillante*, *originale*, *féconde*, *créatrice*, etc., sont sans cesse appliquées à l'imagination. Toutes suggèrent la même idée. — Il n'y a rien de mieux à faire qu'à s'en tenir à cette acception commune. Ainsi nous entendrons par *imagination* la fonction inventive, constructive, plastique ou poétique (au sens étymologique) de l'esprit.

Distinction de l'imagination et de la mémoire. — Par suite, nous distinguerons nettement l'imagination de la mémoire. L'imagination opère sur le souvenir, mais il n'y a de raison d'appliquer le mot *imagination* que lorsque quelque modification est apportée au souvenir. La plupart des psychologues distinguent dans l'imagination une première fonction qui consisterait à *reproduire* purement et simplement les images ou formes sensibles des objets, et qu'ils nomment **mémoire imaginative** ou **imagination reproductrice**. Mais en quoi cette prétendue fonction de l'imagination se distingue-t-elle de la mémoire pure et simple, puisque, aussi bien, la mémoire des objets sensibles n'est rien si elle n'est la reproduction des formes ou qualités sensibles de ces objets. Se souvenir d'un tableau, c'est, ou bien restaurer le tableau dans son esprit, ou bien restaurer seulement le nom du tableau ou le nom de son auteur, auquel cas il n'y a pas vestige de souvenir du tableau lui-même. Même chose à dire pour le souvenir d'un morceau de musique, etc. Le souvenir d'un tableau, d'un morceau de musique commence avec la restauration des formes, des couleurs ou des sons; et il est exact et complet dans la mesure où cette restauration est elle-même exacte et complète. Il faut donc rayer de la psychologie cette prétendue *imagination reproductrice*. L'imagination n'apparaît qu'au moment où quelque modification est apportée au souvenir.

Deux choses à distinguer dans l'imagination : la matière, la forme. — Par suite, deux choses à distinguer dans les opérations de l'imagination : 1° la **matière**, c'est-à-dire les *souvenirs* sur lesquels elle opère; 2° la **forme**, c'est-à-dire les

modifications qu'elle fait subir à ces souvenirs. Par suite, deux questions à se poser : 1° en quoi consiste cette matière, ou quel est le champ des opérations de l'imagination? 2° en quoi consiste cette forme, ou quelle est la nature de ces opérations?

I. La matière. *A.* **Tous les objets sensibles.**—Plusieurs psychologues, Reid par exemple, n'assignent d'autre matière à l'imagination que les formes visibles.—Il est très vrai que la plupart des matériaux mis en œuvre par l'imagination lui sont fournis par le sens de la vue. Cela tient à ce que la vue est, de tous nos sens, le plus actif, celui qui nous fait connaître le plus grand nombre d'objets et de différences, celui aussi dont les images sont restaurées avec le plus de facilité. C'est la vue qui fournit aux peintres et aux sculpteurs tous les éléments de leur art, à la poésie descriptive la plupart de ses sujets et ses plus belles images, etc. Voilà pourquoi le mot imagination s'applique de préférence aux conceptions visuelles. Telle est même l'origine du mot *imagination,* dont l'étymologie se rapporte manifestement au sens de la vue.

Mais comment nier que les autres sens, tout d'abord, fournissent aussi des matériaux à l'imagination?

« Que d'images agréables, remarque Dugald-Stewart, ont été empruntées au parfum des fleurs et au chant des oiseaux! Et la musique, dont la poésie a, dans tous les temps, célébré la magique influence sur les hommes, ne rentre-t-elle pas dans le domaine de l'imagination? Quel ensemble de conceptions différentes le génie de Virgile a su assembler dans ces deux vers :

« Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori,
Hic nemus, hic ipso tecum consumerer ævo! »

Ainsi, le monde sensible tout entier est ouvert à l'imagination.

B. **Tous les états intérieurs.** — Mais le monde psychologique aussi est de son domaine. Quand Racine créait les caractères de Phèdre, d'Hermione, d'Athalie, de Néron, etc., à quelle puissance de son esprit faisait-il appel, sinon à l'imagination? C'est par l'imagination aussi que le spectateur conçoit les passions qui agitent ces personnages.

C. **Les conceptions abstraites et générales.** — Le domaine de l'imagination va plus loin encore : il y a, en effet, des combinaisons, des inventions possibles, lorsque l'esprit travaille sur des conceptions abstraites, sur les propriétés générales des choses, sur les lois mêmes des nombres. Sans doute il peut être ici plus difficile

de saisir le rôle de l'imagination. En géométrie, par exemple, c'est par les liens indissolubles du raisonnement, et non point par la fantaisie de l'imagination, que sont rattachées entre elles ces longues séries de propositions. — Cela est vrai, mais il n'en a pas toujours été de même. Il fut un temps où ces démonstrations, aujourd'hui fixes et immuables, étaient en voie de formation dans l'esprit du savant. Alors se faisaient et se défaisaient des combinaisons, des essais de toutes sortes[1], jusqu'à ce que d'essai en essai, la démonstration cherchée étant enfin découverte, le raisonnement s'en emparât et la fixât à tout jamais. Or, en ratifiant ainsi les suggestions de l'imagination, le raisonnement les fait siennes et les marque de son sceau. Mais ici comme partout, c'est l'imagination qui fut l'ouvrier de la première heure. Toujours active, toujours en quête du nouveau et de l'inconnu dans ces régions qu'un savant appelle « les avant-postes de la science », c'est elle qui se lance dans les pays encore inexplorés, allant un peu au hasard, s'égarant quelquefois, mais finissant par trouver la route cherchée et mettant en bonne voie le raisonnement qui la suit.

L'imagination coextensive à toute l'intelligence. — Ainsi, toutes les conceptions, de quelque ordre qu'elles soient, sensibles, psychologiques, abstraites et générales, servent également de matière à l'imagination. On ne dira donc point, avec quelques psychologues, que l'imagination est moins étendue que la mémoire ou l'entendement, sous prétexte, par exemple, qu'on peut entendre et se rappeler une proposition de géométrie ou d'algèbre, tandis que l'imagination n'aurait rien à faire dans ce domaine. L'imagination peut avoir à faire partout où la mémoire et l'entendement ont à faire. Concevoir de semblables partages entre les fonctions de l'esprit, c'est les concevoir comme de petits agents spéciaux et distincts, ou comme des compartiments séparés de l'intelligence. L'imagination c'est l'esprit lui-même, en tant qu'il est capable d'innovation et de création ; comme l'entendement c'est l'esprit lui-même, en tant qu'il est capable de comprendre; comme la mémoire c'est l'esprit lui-même, en tant qu'il est capable de se souvenir. Or, ces pouvoirs inhérents à la nature de l'esprit, l'esprit les apporte partout avec soi, dans toutes ses démarches, sans que jamais aucun d'eux se détache de lui et l'abandonne. Là où l'esprit est en activité, là sont

1. Tous ceux qui se sont exercés à résoudre des problèmes mathématiques ont fait l'épreuve de ces tâtonnements, de ces essais, de ces suggestions de l'imagination.

toujours présents et prêts à servir tous les pouvoirs qui sont de l'essence de l'esprit.

§ II

II. La forme : *A*. addition, soustraction. — Quelle est maintenant la nature des modifications que l'imagination peut faire subir aux souvenirs de tout genre qui lui servent de matière? — L'imagination peut procéder de diverses manières.

Par **addition** ou **soustraction** : par la pensée, nous mettons quelques écus de plus dans notre bourse, quelques arbres de plus dans notre jardin; par la pensée, nous retranchons quelques années de notre âge, quelques fautes de notre vie passée, etc.

***B*. Augmentation et diminution.** — Par **augmentation** ou **diminution**. L'estomac de Gargantua est un gouffre; les Lilliputiens de Swift sont des pygmées. De Quincey raconte que, sous l'influence de l'opium, il voyait la durée et l'espace s'enfler prodigieusement, les siècles et les mondes se dérouler par millions devant lui, et qu'au réveil il lui semblait avoir traversé des univers et vécu des éternités. L'imagination indienne est aisément hantée de ces visions vertigineuses [1]. Il est plus rare de voir l'imagination s'exercer à rapetisser les objets. L'imagination est naturellement hyperbolique et gasconne.

> « J'ai vu, dit l'un, un chou plus grand qu'une maison. —
> Et moi, dit l'autre, un pot aussi grand qu'une église. »
> (La Fontaine.)

***C*. Substitution.** — Par **substitution**. Corriger un dessin, c'est substituer des lignes plus exactes à des lignes incorrectes; le géomètre qui passe à la limite substitue la circonférence au polygone régulier d'un nombre indéfini de côtés. Le rêveur qui se console de malheurs réels par des biens imaginaires, les parents qui croient voir dans leurs enfants de petits prodiges, l'artiste qui idéalise le réel, le menteur qui altère la vérité, le savant qui croit trouver dans les faits la confirmation d'une hypothèse que nul autre que lui n'y sait voir, etc., procèdent par substitution.

***D*. Association.** — Par **association** et **combinaison** : il y a ici plusieurs cas à distinguer, suivant que les souvenirs associés et

1. Voy. Taine, *Essais de critique* : le Bouddhisme.

combinés sont de même ordre ou d'ordre différent. On associe le sensible au sensible, le spirituel au spirituel, le concret au concret, l'abstrait à l'abstrait; — ou l'on associe entre eux des souvenirs de divers genres, le sensible au spirituel, etc.

Association du sensible au sensible; exemple : la combinaison de couleurs d'un tapis. — Association du spirituel au spirituel; exemple : la composition d'un drame. — Association du concret au concret; exemple : les visions ordinaires des rêves. — Association de l'abstrait à l'abstrait; exemple : la solution d'une problème d'algèbre. — Association du sensible au spirituel; exemple :

« L'Orne comme autrefois nous reverrait encore
Égarer à l'écart nos pas et nos discours. »
(MALHERBE.)

— Association du concret à l'abstrait; exemple :

« C'est une opération de ce genre que nous accomplissons quand, d'après la description botanique d'une plante, nous essayons de nous la représenter; ou quand nous concevons les parties du corps humain d'après des descriptions anatomiques, les minéraux d'après un livre de minéralogie ; chaque fois enfin que nous voulons faire sortir du langage technique et scientifique une représentation de la nature même. Même opération si nous voulons nous représenter un édifice d'après les dessins d'un architecte, un pays d'après une carte. » (Bain, *Sens et Intelligence*.)

L'imagination vient ici en aide à l'entendement, la représentation concrète au secours de l'idée abstraite. Les enfants ne comprennent point les définitions générales sans des exemples particuliers. Nous en sommes tous là : le géomètre ne peut démontrer de proposition générale sur le triangle qu'en se figurant, au moins par l'imagination, un triangle particulier.

E. **Construction**. Par construction : au lieu de prendre des parties toutes faites et de composer un tout par la juxtaposition de ces parties, l'imagination part ici des *éléments* mêmes d'un tout et engendre le tout par le moyen de ces éléments. C'est dans des cas semblables que l'œuvre de l'imagination approche le plus de la *création* proprement dite : car c'est surtout alors que la *forme* a plus d'importance que la *matière*. Le cas le plus saillant de ce genre, c'est certainement la construction des figures géométriques par le moyen de ces trois éléments : l'espace, le point, le mouvement. L'imagination fait mouvoir un point dans l'espace, et le tracé idéal

de ce mobile idéal sur ce corps idéal, c'est la ligne. L'imagination fait accomplir à une ligne, fixe par une de ses extrémités, une révolution dans un même plan, et elle construit ainsi la circonférence. En procédant de la sorte, le géomètre peut réaliser des figures dont l'expérience ne lui fournissait aucun modèle.

F. **Dissociation.** — Par dissociation : en effet, la plupart des opérations précédentes, les deux dernières en particulier, supposent comme condition préalable la dissociation des données de l'expérience. Pour combiner des parties ou des éléments dans un ordre nouveau, il est nécessaire d'avoir dissous préalablement les touts dans lesquels ces parties ou ces éléments étaient engagés. Il faut défaire pour refaire, détruire pour reconstruire.

De toutes ces opérations de l'imagination, les plus importantes, sans comparaison, sont la dissociation et l'association : toutes les autres au fond peuvent s'y ramener. On étudiera dans le chapitre suivant les conditions et les effets de ces deux opérations essentielles.

§ III

Rôle et usages généraux de l'imagination. — Mais il faut dire d'abord quel est, en général, le rôle, quels sont les usages de ces diverses opérations que l'on vient d'énumérer.

A. **Dans la vie commune :** *a*) **idée de l'avenir.** — Dans la vie commune, le rôle essentiel de l'imagination, c'est de nous représenter l'**avenir.** Le besoin le plus profond de l'homme, suite naturelle de l'amour de l'être, et de « l'effort pour persévérer dans l'être », c'est le besoin de l'avenir. Or, c'est l'imagination qui, empruntant des souvenirs au passé, les combinant de diverses manières et leur associant l'idée du futur, nous crée un avenir. — De plus, cet avenir, elle nous le présente, en général, sous des couleurs riantes, car si l'homme a l'amour de l'être, il n'a pas moins l'amour du bonheur ou du bien-être. — Lorsque, dans la représentation de l'avenir, l'imagination se donne entière liberté, et que, sans tenir compte du réel ni du possible, elle n'ouvre devant nous que les perspectives les plus séduisantes, elle fait, comme on dit, des *châteaux en Espagne*. Qu'on n'en dise pas trop de mal : il y a tant de gens qui n'en ont pas d'autres! — Mais ces rêves d'un bonheur impossible, rêves parfois bienfaisants comme le sommeil, qui, sans guérir nos maux, momentanément les supprime, ne sont pas le meilleur service rendu par l'imagination dans la représentation de

l'avenir. Qui méconnaîtrait ses bienfaits lorsque, par la pensée d'un avenir plus heureux, qui ne se réalisera peut-être pas, mais qu'il est pourtant légitime et raisonnable d'attendre, elle nous fait prendre en patience les maux du présent? Unie au désir, elle se nomme alors l'**espérance**. Or c'est toujours quelque espérance qui mène les hommes; l'espérance est une des forces vives du monde moral.

b) **Idée des fins à poursuivre.** — Mais l'imagination ne se borne pas à nous représenter l'avenir et les biens que nous pouvons attendre du sort ou des hommes pour l'avenir. Elle nous propose aussi des biens *à réaliser* par nous-mêmes pour l'avenir. C'est toujours l'imagination qui conçoit le **but** et la **fin**. C'est elle, par suite, qui fait naître le désir; c'est elle qui oriente dans tel ou tel sens notre activité; comme c'est elle aussi qui encourage, anime, soutient notre activité en nous la faisant voir à l'avance en possession du bien qu'elle cherche et couronnée du succès. — Ainsi, les philosophes qui médisent sans mesure de l'imagination et qui, pour se garder des passions et prévenir les égarements, semblent vouloir la mettre en interdit, ne voient pas qu'ils anéantissent le désir lui-même et qu'ils suppriment toute activité. On peut leur appliquer le mot que Leibniz adresse à la philosophie d'Épicure : « Philosophia inertiam rerum et torporem inducens. »

c) **Idée des moyens.** — Non seulement l'imagination conçoit le but, mais elle trouve les **moyens**. Il faut de l'imagination à l'industriel et au commerçant qui cherchent les moyens de s'enrichir, au politique qui cherche les moyens de gouverner les hommes, au général qui cherche les moyens de battre ses ennemis ; etc. Tous ont à s'ingénier, à faire des plans, des combinaisons. C'est encore l'imagination qui perfectionne les arts mécaniques en inventant les machines. Archimède, a dit Voltaire, avait au moins autant d'imagination qu'Homère. Quelle imagination n'a-t-il pas fallu pour franchir la distance entre le soulèvement du couvercle d'une bouilloire et la machine à vapeur !

B. **Dans les sciences** : *a*) **hypothèses.** — L'imagination joue un rôle aussi important là où elle semblait d'abord n'avoir que faire, à savoir : dans les sciences. Le savant observe, expérimente, raisonne, mais jamais au hasard. Apparemment le propre du savant n'est pas de faire quelque chose sans savoir ce qu'il fait, et de prétendre arriver sans savoir où il va. Le savant, comme tout le monde, a un but, à savoir : la vérification, la démonstration par l'expérience ou le raisonnement, d'une idée, d'un théorème, en un

mot d'une hypothèse quelconque (voir la Logique : *de l'Hypothèse*). C'est donc l'imagination qui, en suggérant à l'esprit les hypothèses, donne l'impulsion à la science et prélude aux découvertes.

« La science a ses conservateurs, dit J. Tyndall[1], qui regardent l'imagination comme une faculté qu'il faut plutôt craindre et éviter qu'utiliser. En la voyant à l'œuvre dans des têtes trop faibles, on a exagéré le mal qu'elle pouvait faire. Il serait aussi juste de proscrire la vapeur parce qu'il y a des chaudières qui font explosion. Contenue dans de justes limites et modérée par la raison, l'imagination devient le plus puissant instrument de découverte. Si Newton a franchi l'espace qui sépare la chute d'une pomme de la marche d'une planète, ce n'est que par un bond prodigieux de l'imagination... Au delà des avant-postes actuels de la science, s'étend un champ immense où l'imagination peut se donner une libre carrière ; mais il n'y a que les esprits privilégiés, ceux qui savent jouir de la liberté sans en abuser, qui peuvent y travailler avec fruit. » — « Aux limites des connaissances exactes, dit Humboldt, comme du haut d'un rivage élevé, l'œil aime à se porter vers les lointaines régions. Les mirages qu'il voit peuvent être des illusions ; mais comme ces images trompeuses que croyaient apercevoir, bien avant le temps de Colomb, les habitants des Canaries ou des Açores, elles peuvent amener la découverte d'un nouveau monde[2]. »

b) **Création des figures et des nombres**.— Non seulement l'imagination fait découvrir les lois des objets de la science, mais, dans certains cas, elle crée les objets mêmes qui sont la matière de la science. C'est le cas pour la géométrie et l'arithmétique. Le géomètre cherche les propriétés des lignes, des angles etc. Mais où y a-t-il dans le monde des lignes, des angles, etc., tels qu'il les définit ? Nulle part. Les objets matériels ne lui en offrent que de grossiers symboles ; et ces objets d'ailleurs ne sauraient servir de matière à la démonstration, laquelle ne se fait que par composition ou décomposition des figures (voy. la Logique : *Méthode dans les sciences exactes*). — Le géomètre doit donc construire lui-même, par l'imagination, les objets de sa science ; aussi toutes les définitions géométriques sont-elles des définitions *par génération*, c'est-à-dire des définitions qui indiquent comment on peut *idéalement* construire ces figures que la nature ne réalise jamais. — Il n'en va pas autrement en arithmétique. Les nombres n'existent point dans la nature : tout dans la nature est individuel et singulier. Les nombres n'existent que dans l'imagination, qui les forme en faisant l'addition des objets. Aussi tout nombre se définit, comme les figu-

1. *De l'imagination dans les sciences* (*Revue scientifique.*).
2. Cité par Müller, leçons sur *la Science du Langage*, trad. franç., t. I, p. 19.

res, par le procédé qui l'engendre : 2 c'est 1 + 1 ; 3 c'est 2 + 1 etc.

C. **Dans les arts : la fiction et l'idéal**. — Dans les beaux-arts, l'imagination n'aurait rien à faire, si l'on en croyait l'école *réaliste* ou *naturaliste* qui prétend réduire l'art à l'imitation aussi exacte que possible de la réalité. Nous discuterons ailleurs cette théorie (ch. XLVI) ; il suffira de dire ici que, si l'art n'avait d'autre but que de nous donner un *double* du monde réel, l'art serait complètement inutile : car quoi de plus réel que le réel même ? Aucune description d'un bon dîner ne peut valoir un bon dîner. L'artiste devrait donc céder la place au cuisinier. — Mais qui ne voit que le but de l'art est tout autre. L'art existe justement parce que le monde donné nous semble insuffisant et qu'il nous en faut un autre. Le réel, à la fin, avec ses vulgarités, ses laideurs, ses platitudes, nous ennuie et nous obsède. Il nous faut autre chose : il nous faut un monde où tout soit, s'il se peut, plus beau, et meilleur; où tout soit du moins plus intéressant, moins banal et moins plat ; un monde où tout soit attrayant à contempler, même le mal, même la laideur[1].

Tel est le besoin auquel l'art doit répondre : il y répond par la création de la **fiction** et de l'**idéal**. — La fiction et l'idéal ont ceci de commun, que ni l'une ni l'autre n'existent dans la nature, que l'une et l'autre sont l'œuvre de l'imagination. — Mais, tandis que dans la création de la fiction l'imagination répond seulement au besoin de se représenter *autre chose* que la réalité ou la nature, dans la création de l'idéal l'imagination répond au besoin de se représenter une *beauté plus parfaite* que celle de la nature. — C'est pourquoi la fiction est *contraire à la nature* (un centaure, un conte des *Mille et une nuits*); l'idéal est *dans le sens* de la nature (la *Vénus de Milo*, l'*Andromaque*, de Racine). — D'une part donc, l'imagination modifie librement la nature sans s'assujettir à ses lois. D'autre part, au contraire, l'imagination cherche à refaire l'œuvre de la nature, pour faire mieux que la nature cela même que la nature a fait. — La fiction, c'est ordinairement le *factice* et le *faux*. L'idéal n'est pas le réel, sans doute, mais c'est du moins le *naturel* et le *vrai* par excellence ; c'est la nature même, dégagée des obstacles ou des imperfections qui, dans la réalité, l'altèrent ou la déforment. On

1. La première condition pour cela, c'est que le mal et la laideur, dépouillant leur *réalité* qui provoquait l'horreur ou le dégoût, ne nous offrent plus que de simples *formes* à contempler, que notre imagination pourra observer avec intérêt.

peut dire que l'idéal c'est la **limite idéale** vers laquelle semble tendre la nature, comme les figures géométriques sont la limite idéale vers laquelle tendent les formes cristallines, comme les ellipses régulières que Kepler assigne aux planètes sont la limite idéale vers laquelle tend leur mouvement et avec laquelle il se confondrait, si des influences diverses ne venaient à chaque instant le compliquer et le contrarier. Ainsi, dans la création de l'idéal, l'œuvre de l'imagination consiste à deviner, pour ainsi dire, la nature, à comprendre le sens de son effort, et, en passant à la limite, à saisir le point exact où l'effet esthétique qu'elle semble avoir voulu produire atteindrait son *maximum*. On dira plus loin comment l'imagination parvient à concevoir et à réaliser l'idéal (ch. XLVI).

D. **Dans les religions : mythes, symboles.** — L'imagination joue enfin un rôle important dans les religions. Amoureuse du merveilleux, elle crée des fictions surnaturelles dont elle est ensuite la dupe, et qui deviennent articles de foi. Ainsi sont nées toutes les mythologies. — Parmi ces fictions, il faut, en particulier, noter celles qu'on nomme **symboles**. Ce sont des associations de l'abstrait avec le concret, du spirituel avec le sensible. Le symbolisme se produit surtout dans l'enfance des peuples. Les hommes n'ont alors qu'une idée vague et imparfaite des forces surnaturelles, de l'âme, de Dieu, etc. Connaissant mieux le monde corporel, et saisissant certaines analogies entre le monde immatériel et le monde des corps, ils représentent sous des formes sensibles toutes les choses immatérielles. Dieu devient un vieillard vénérable, l'âme un souffle ou un feu. La jeunesse, la justice, les arts, la faim, la guerre, la paix, etc., tout prend un corps et un visage. C'est l'âge des mythes, des symboles, des allégories. — Cet âge n'est point passé sans retour. L'imagination n'a jamais cessé de créer des mythes et des symboles. Nous en créons à chaque instant, dans nos comparaisons, nos métaphores. Les philosophes eux-mêmes ne font point autre chose quand ils représentent l'esprit comme un miroir, la volonté comme une balance, la passion comme un torrent, la conscience comme un œil intérieur ; chaque fois, en un mot, que, pour mieux se faire entendre, ils essayent de donner un corps à l'invisible.

Tels sont les effets généraux de l'imagination. Il faut maintenant étudier de plus près le pouvoir qu'elle possède de produire, en associant des souvenirs, des combinaisons originales.

CHAPITRE XVIII

COMBINAISON (SUITE)

COMMENT L'IMAGINATION DÉRIVE DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

L'imagination s'explique par l'association des idées. — Après avoir considéré l'imagination en elle-même, dans ses diverses opérations, et dans ses principaux usages, il faut essayer d'en donner l'explication. — L'imagination est-elle une faculté spéciale, une fonction originale et distincte de l'esprit? — Non : ce nom d'*imagination* désigne seulement une *classe particulière d'effets* qui résultent de fonctions déjà étudiées et de lois déjà reconnues [1].

L'imagination se ramène à l'association des idées. Seulement, pour le démontrer, il importe de tenir compte de toutes les influences qui peuvent agir sur l'association elle-même et en modifier les effets.

Au premier abord, toute tentative pour réduire l'imagination à l'association des idées paraît absurde : car qui dit imagination, dit innovation, création; et l'association, au contraire, ne peut, conformément à sa loi unique et universelle (la loi de contiguïté), rapprocher dans la conception que des idées qui ont été déjà rapprochées dans l'expérience. Pourtant, regardons-y de plus près, c'est bien de cette loi même que résulte pour l'esprit la possibilité de s'écarter du chemin tout tracé de l'expérience, pour se mouvoir en toute liberté, par des sentiers nouveaux, et dans un champ illimité. Ainsi la même loi de pesanteur, suivant les cas où elle s'applique, produit tantôt la chute d'une pierre, tantôt l'ascension d'un ballon.

1. Tel est l'avis, non seulement des psychologues associationistes, mais encore de Maine de Biran. « J'appelle imagination, dit-il, cette faculté active qui consiste à combiner des idées, à les réunir dans certains tableaux de choix, de manière à atteindre un but d'agrément ou d'utilité : on pourrait dire qu'elle n'est point une faculté spéciale, mais un mode particulier d'exercice des facultés dont nous avons déjà parlé. » (*Œuvres inédites*, II, 177.)

§ I

Un même objet est donné en contiguïté avec des objets divers. — Tout d'abord, on peut remarquer que l'expérience ne nous présente pas toujours un même objet au milieu des mêmes circonstances. Au contraire, les circonstances varient. Par exemple, dans combien de phrases diverses n'ai-je pas rencontré les mots usuels du langage? Dans combien d'occasions n'ai-je pas éprouvé les sentiments de la sympathie, de la colère, etc.? Il y a des roses dans plus d'un jardin, de l'esprit ailleurs que chez nos amis, et des sots sous plus d'un costume. — Donc un même objet peut être offert par l'expérience en rapport avec une multitude d'objets divers.

D'où la possibilité d'associations diverses. — Par suite, l'idée d'un objet peut être liée dans notre mémoire, non pas seulement avec l'idée d'un objet unique, mais avec les idées d'une multitude d'objets divers. Donc, du fait même de l'expérience, quand l'idée de cet objet se présentera à notre pensée, ce n'est pas une seule association, mais un nombre illimité d'associations qui seront possibles. Voilà déjà, grâce à la variété des contiguïtés présentées par l'expérience, un champ immense ouvert à la liberté de l'esprit.

Il est bien vrai sans doute que, malgré cette variété des associations ainsi rendues possibles, nous n'avons encore, à chaque moment, le choix qu'entre des liaisons déjà faites, déjà connues. Partant de A, par exemple, nous pouvons sans doute passer par association à B, ou C, ou D; mais c'est parce que B, C, et D ont déjà coexisté avec A. — Cela est vrai : mais, si B a été donné lui-même en contiguïté avec X, Y, Z, nous pourrons, après avoir passé de A à B, passer de B à Z. Or il se peut que A et Z n'aient jamais antérieurement fait partie d'une même série. Donc, bien que les séries formées de la sorte n'offrent pas de nouveauté si l'on considère *deux termes* voisins l'un de l'autre, elles peuvent offrir une grande nouveauté si l'on considère *leur ensemble*. Un architecte ne serait pas embarrassé de construire un édifice nouveau avec des débris d'édifices antérieurs, lors même que les pierres seraient encore liées par couples indissolubles.

Causes déterminantes de l'association qui se réalise. — Mais une question se pose : Puisque plusieurs associations sont ainsi simultanément possibles, quelles sont les causes qui déterminent les associations qui se réalisent effectivement? Puisque

le cours de nos idées ne suit pas une route assignée d'avance, qu'est-ce qui le dirige dans tel ou tel sens?

A. **Causes mécaniques.** — Dans certains cas, nous ne voyons pas de cause assignable à l'association de nos idées. Elles semblent se succéder tout à fait au hasard. C'est que, dans ces cas, la raison de l'association des idées est exclusivement mécanique. Or les raisons mécaniques de l'association ne peuvent être imaginées qu'en gros, et ne sont pas connues dans le détail et avec précision. Quand, tous les billets d'une loterie ayant été agités dans l'urne, tel numéro sort, il y a bien des raisons mécaniques en vertu desquelles ce numéro sort plutôt qu'un autre. Mais, ces raisons étant insaisissables à cause de leur complexité, il nous semble que le hasard seul règle la sortie des numéros. Pareillement, il y a toujours des raisons mécaniques qui font que l'impression nerveuse, s'irradiant en tel sens plutôt qu'en tel autre, va réveiller telle idée plutôt que telle autre. Mais comme ces raisons sont pour nous indéterminables, il nous semble, lorsque nous n'avons pas de raisons d'un autre ordre à alléguer, et que nous ne trouvons d'ailleurs dans les idées suggérées aucun ordre, aucune suite logique, aucun sens raisonnable, — il nous semble, dis-je, que notre pensée va tout à fait au hasard. C'est le cas qui se présente souvent dans le rêve, dans la folie.

B. **Le sentiment.** — D'autres fois, au contraire, des causes à nous bien connues interviennent qui, exerçant apparemment quelque action mystérieuse sur la mécanique cérébrale, dirigent en un sens déterminé le cours de nos pensées. Ces causes sont : le *sentiment* et la *volonté*.

La grande loi d'association qui veut que tout phénomène qui s'est trouvé dans la conscience en présence d'un autre phénomène contracte avec lui une certaine affinité, s'étend aux sentiments non moins qu'aux idées; et, par suite, les sentiments pourront éveiller des idées (comme d'ailleurs les idées pourront éveiller des sentiments). On peut en trouver un exemple dans le regret qui accompagne la perte d'une personne aimée : notre affection, se réveillant alors avec énergie, ranime tous les souvenirs qui se rattachent à cette personne : ses bienfaits, ses marques de bonté, etc.

Maintenant, par cela même que le sentiment est une cause d'élection, il est aussi une cause d'exclusion pour les idées. Dans la colère, par exemple, les souvenirs de tout ce que nous pouvons reprocher à l'objet de notre colère se réveillent et sont accueillis; nous revient-il le souvenir d'un bienfait, d'une action quelconque qui pour-

rait atténuer notre ressentiment, ce souvenir est impitoyablement écarté.

« Si une émotion particulière est excessive, dit Bain, on peut, non seulement prédire les actions, mais lire les pensées des individus qu'elle possède. C'est pourquoi, dans les individus chez lesquels le sentiment joue un grand rôle, le courant entier des pensées en reçoit une empreinte. Un tempérament joyeux a des idées gaies; le mélancolique voit tout en noir; l'égoïste est prompt aux suggestions qui se rattachent à sa personne; l'ambitieux a le cerveau obsédé d'images de richesses et de grandeurs. » (*Sens et Intell.*)

C. **La volonté.** — Comme le sentiment, la volonté accueille ou exclut les idées, parce qu'elle est maîtresse de l'attention. Lorsque nous avons sous les yeux une vaste scène, nous pouvons laisser errer le regard, ou l'arrêter sur une partie volontairement choisie. La volonté a le même pouvoir lorsque la scène, au lieu d'être extérieure, est intérieure, quand on passe de l'actuel à l'idéal (Bain). Parmi tous les souvenirs qui, à chaque instant, sortent de leurs limbes, avides, comme ces ombres dont parle Homère, de revenir un instant à la lumière et à la vie, la volonté accorde à tel ou tel une attention de faveur.

« Elle est semblable, dit Reid, à un roi qui, à son lever, au milieu de la foule des courtisans qui se pressent autour de lui, honore l'un d'eux d'un sourire, tend en passant la main à l'autre, fait un signe de tête à un troisième, accorde au plus favorisé un entretien particulier, et laisse le plus grand nombre s'en aller comme il est venu. »

Ce souvenir accueilli par la volonté, amené ainsi à la pleine lumière, en éveille d'autres à son tour, parmi lesquels la volonté choisit encore, et c'est ainsi que les séries restaurées s'accordent avec les besoins du moment.

On comprend donc déjà comment, grâce à la multiplicité des associations possibles à chaque instant, et à l'influence élective exercée sur les associations par le sentiment et la volonté, la loi de contiguïté laisse une large marge au libre jeu de l'imagination créatrice.

§ II

Nouvel effet de la loi de contiguïté : association par partie de concept. — Mais les effets de cette loi ne sont pas épuisés. Reste à parler d'un effet nouveau, qui a lui-même pour con-

séquence d'ouvrir à l'essor de l'imagination un horizon véritablement sans bornes.

Il y a deux cas à distinguer dans les associations par contiguïté. Il peut se faire que, une conception étant donnée, la suggestion de l'idée consécutive soit opérée par **la totalité de cette conception,** ou seulement par **une de ses parties**. Par exemple, si je récite le premier vers de la première bucolique de Virgile, chaque mot est appelé par le mot précédent pris dans son entier. Il peut même arriver qu'un mot du vers ne soit appelé que par tous ceux qui précèdent *pris ensemble*. C'est moins le mot *tu* que l'assemblage *Tityre tu* qui suggère le mot *patulæ*. C'est pourquoi, quand nous voulons nous remémorer la fin d'un vers, nous ne nous contentons pas, pour provoquer l'association, de répéter le dernier mot remémoré, nous répétons le commencement du vers tout entier.

Voici maintenant un cas tout différent rapporté par Lewes :

« Désirant nommer mon ami, le docteur Bastian, je dis le docteur Brinton ; je me repris immédiatement en disant le docteur Bridges ; je me repris encore pour prononcer enfin le docteur Bastian. Je ne faisais aucune confusion quant aux personnes; mais l'élément commun aux trois noms, à savoir *la lettre B*, avait servi à les rappeler tous les trois. »

Trousseau a rapporté le cas d'un malade qui avait passé trois mois à écrire tous les mots qui lui venaient à l'esprit. Dans beaucoup de cas, la première syllabe ou la dernière donnait la clef du mot suivant (ainsi chat, chapeau, peau; — bouquetière, cimetière, etc.). — Dans tous les cas de ce genre, c'est donc une partie seulement du concept présent à l'esprit qui provoque l'association.

Conséquence : associations par ressemblance. — Or de là résulte cette conséquence d'une immense importance, qu'une idée peut évoquer une autre idée qui, de fait, ne s'est pas trouvée avec elle en contiguïté dans l'expérience.

En effet, il suffira dès lors, pour que deux idées s'associent, qu'elles aient entre elles quelque *ressemblance*, c'est-à-dire qu'elles soient *partiellement identiques ;* en d'autres termes, qu'elles renferment quelque élément commun. Pensant cet élément de la première idée, *c'est comme si nous pensions déjà une partie de la seconde*, puisque cet élément est par hypothèse identique dans les deux ; et si cet élément peut à lui seul provoquer l'association, il peut donc suggérer, en vertu de la loi de contiguïté, les autres éléments de la

seconde avec lesquels il a coexisté antérieurement dans la conscience. Ainsi s'expliquent toutes les *associations par ressemblance*, qui rapprochent, en vertu de la loi même de contiguïté, grâce à l'identité de l'une des parties composantes, des choses que l'expérience n'avait jamais rapprochées.

Liberté illimitée qui en résulte pour l'imagination. — Or maintenant, si de telles associations sont possibles, il en résulte aussitôt pour l'imagination une liberté sans limite dans le rapprochement et le maniement des idées. En effet, si une idée peut évoquer non seulement celles qui, de fait, se sont rencontrées avec elle dans la conscience, mais toutes celles qui ont avec elle quelque rapport de ressemblance, quelle est l'idée qui ne pourra suggérer n'importe quelle autre idée ? Qu'on cherche, dans la multitude de nos idées, deux idées qui n'offrent pas quelque caractère commun : on n'en trouvera point. Dans le monde, comme dit Pascal, toutes choses s'entretiennent par des liens naturels et insensibles ; de même dans l'intelligence, qui n'est que la réflexion du monde dans la conscience, s'entretiennent toutes nos idées. — L'idée d'un ciron et l'idée d'une étoile enferment l'une et l'autre les idées d'étendue, de forme, d'infinité en petitesse ou en grandeur, etc. : et voilà pourquoi Pascal, dans un passage célèbre, a pu associer ces deux idées, et se figurer l'étoile comme un ciron au regard de l'immensité, le ciron comme un système d'étoiles au regard des infiniment petits qu'il peut enfermer encore. — Entre l'idée d'un homme et l'idée d'une feuille d'arbre, il y a en commun, outre les idées de grandeur, de forme, de matière, etc., celles d'organisation, de vie, de mort, etc. : et voilà pourquoi Homère associant ces idées a pu dire : « Les générations des hommes se succèdent comme celles des feuilles. » — Quoi de plus distinct, de plus hétérogène que les deux mondes de l'étendue et de la pensée ? Ces deux idées sont comme les deux pôles extrêmes de la conscience : pourtant, entre ces deux mondes, existent encore, sinon des ressemblances, du moins des analogies qui permettent à notre pensée de passer sans cesse de l'un à l'autre (comparaisons, métaphores, allégories, etc.). Le remords évoque l'idée d'un aiguillon ou d'un fouet vengeur ; la sympathie, l'idée d'un lien ou d'une chaîne, etc. — D'une façon générale, on peut dire que deux choses absolument hétérogènes ne peuvent faire partie ni d'un même monde, ni d'une même conscience : ni d'un même monde, puisqu'elles n'auraient entre elles aucun rapport ; ni d'une même conscience, puique cette conscience ne pouvant jamais passer, soit immédiatement, soit par

une série quelconque de moyens termes, de l'une à l'autre, se trouverait par là même comme coupée en deux.

Résumé. — Ainsi toutes nos idées ont quelque chose de commun; et, par conséquent, en vertu de l'association par ressemblance, toute idée peut, le cas échéant, évoquer à sa suite n'importe quelle autre idée. Toute idée est comme un point où se croisent en tout sens des chemins qui mènent partout, comme un centre d'où la pensée peut rayonner dans une infinité de directions [1]. Or, si toutes les acquisitions antérieures de notre esprit, tous nos souvenirs sont ainsi disponibles, et pour ainsi dire sous la main pour la création d'assemblages nouveaux, comme les touches d'un clavier sous les doigts du musicien pour l'invention de mélodies nouvelles, qu'est-ce que l'imagination pourrait demander de plus ?

§ III

Conditions de ces associations par ressemblance. — Remontons maintenant en arrière et cherchons les conditions déterminantes de ces associations par similarité, qui sont elles-mêmes la condition principale de l'imagination et de tous ses ouvrages.

Prépondérance dans la conscience de la partie du concept qui opère la suggestion. — Puisque toute association par ressemblance est provoquée par cette partie seulement de l'idée qui lui est commune avec l'idée suggérée, la question à résoudre est celle-ci : Comment, un tout complexe étant présent à la conscience, un fragment de ce tout, et non ce tout lui-même pris dans son entier, opère-t-il l'association ? — La raison se devine aisément : il faut que ce fragment soit *prépondérant dans la conscience*, et qu'il y fasse saillie, tandis que le reste du tout sera relégué dans l'ombre ; il faut qu'il soit, en quelque sorte, dans la conscience comme s'il était le tout ; et que le reste du tout soit comme s'il n'était rien, comme s'il n'était pas. A cette condition, ce fragment jouira seul de l'influence suggestive, tandis que l'influence du reste sera annulée. Il en est ainsi en tout ordre de choses : partout l'influence exclusive d'un seul s'établit par l'annulation des autres.

Toute association présuppose une dissociation. — La condition des associations par ressemblance, c'est donc, comme

1. Au point de vue physiologique, on pourra se représenter une multitude de fibres conductrices qui relient entre elles toutes les parties du cerveau et permettent à l'impression de s'irradier dans tous les sens.

l'a dit W. James [1], une **dissociation préalable**, une analyse, une abstraction qui distingue et sépare les éléments d'un tout habituellement associés dans l'expérience, et extrait de ce tout quelques-uns de ces éléments, pour en faire l'objet exclusif de la pensée actuelle. Si nous n'avions le pouvoir de dissoudre d'abord les assemblages de l'expérience, nous n'aurions pas celui de composer, avec leurs éléments, des assemblages nouveaux. Les mêmes représentations, revenant toujours telles quelles à la conscience, seraient toujours suivies des mêmes représentations; car les mêmes antécédents sont naturellement suivis des mêmes conséquents, et les mêmes causes produisent les mêmes effets. Si un miroir, qui reçoit sans y rien changer les images des choses, était susceptible de mémoire, les mêmes processions d'images défileraient toujours en lui. Mais nous ne sommes pas inertes et passifs comme le miroir; nous ne sommes pas « spectateurs impartiaux » ; nous réagissons sur l'action des causes extérieures, nous modifions les données de l'expérience : et dès lors des antécédents nouveaux sont suivis de nouveaux conséquents, de nouvelles causes produisent de nouveaux effets. *L'originalité dans la composition ou l'invention suppose donc l'originalité préalable dans la décomposition.* La synthèse imaginative implique une analyse qui, en délivrant les éléments des combinaisons où ils étaient engagés, leur rend l'aptitude et la liberté d'entrer dans de nouvelles combinaisons. De même les magiciens de la fable commençaient par dissoudre en ses éléments un corps usé et vieilli, pour lui donner ensuite, par une seconde création, une vie, une jeunesse, une beauté nouvelles.

L'originalité de l'association est en raison de la puissance de dissociation. — Par suite aussi l'on conçoit que le pouvoir d'innover, c'est-à-dire de s'écarter de l'expérience *dans l'association*, doit être en raison directe du pouvoir de s'écarter de l'expérience, c'est-à-dire de la décomposer et de la résoudre, *dans la dissociation*. Car plus est simple un élément de conscience, plus aussi il est général (c'est-à-dire plus grand est le nombre des représentations où il se retrouve, la généralité étant toujours en toute chose proportionnée à la simplicité) ; et plus il est général, plus est grand le nombre des associations par ressemblance qu'il est susceptible de provoquer. La fécondité de l'imagination

1. Voyez la belle étude de James sur *La caractéristique intellectuelle de l'homme*, traduite et commentée par M. Renouvier, *Crit. phil.*, 1873. — Nous y faisons ci-dessous plusieurs emprunts.

qui construit est donc en raison de la subtilité de l'analyse qui curieusement défait et divise. C'est ainsi que le mosaïste, qui travaille avec des fragments plus légers que les blocs énormes difficilement maniés par l'architecte, est plus libre que lui dans ses combinaisons ; mais combien le mosaïste lui-même, avec ses petits blocs à forme et à teinte fixes, est moins libre que le peintre qui manie sur sa palette les éléments mêmes de la couleur ! — On voit déjà par là quelle correction il faut apporter à ce qu'on avait dit plus haut (ch. XVI) touchant les inventions de l'imagination et du génie. Les inventions, disions-nous, se réduisent en somme, à leur point de départ, à des associations passives et machinales. Oui, mais ces associations présupposent des dissociations où se déploie toute l'activité, toute l'originalité, toute la personnalité de l'esprit[1].

Causes de ces dissociations : 1° Variations des circonstances concomitantes. — Pour le montrer, cherchons les conditions d'où dépendent ces dissociations elles-mêmes. On peut signaler d'abord, avec M. Spencer, une cause extérieure et qui ne dépend pas de nous, à savoir : **la variation des circonstances concomitantes.** C'est une loi générale de la représentation que des expériences répétées d'objets qui sont semblables par une circonstance ou un caractère, et qui diffèrent par d'autres circonstances ou d'autres caractères, doivent produire comme résultat, dans la représentation ultérieure, une *idée abstraite* dans laquelle la portion commune à toutes ces expériences sera seule mise en relief. Pour cela, il n'est pas besoin d'une application particulière de l'esprit, d'une direction de l'attention, d'une abstraction *volontaire* qui sépare les caractères communs des caractères particuliers. C'est un effet en quelque sorte *mécanique*.

Quelque chose d'analogue se produit dans la formation de ces portraits appelés *portraits composites* ou *génériques*, dans lesquels les traits communs à plusieurs portraits d'une même personne ou de membres d'une même famille, présentés successivement devant l'appareil, sont mis en relief, tandis que les traits particuliers s'effacent et s'éliminent. — Pareillement, dans l'expérience d'objets en partie semblables, en partie différents, les impressions identiques s'additionnent, les impressions variables se recouvrent et se confondent. Par suite, dans la remémoration, on a une représentation nette et précise de la portion commune, une représentation indécise

1. Et elles supposent aussi, une fois faites, la réflexion qui les féconde, et, s'il s'agit d'inventions scientifiques, la démonstration qui les vérifie.

et confuse de la portion variable. La dissociation ou abstraction se fait donc ici d'elle-même. — C'est pourquoi des dissociations de ce genre s'opèrent même chez les animaux. Un chien reconnaît son maître sous les costumes les plus divers. Un chien reconnaît toutes les variétés de chiens et ne les confond jamais avec les chats. — Ainsi l'*identité d'une circonstance dans la variation des circonstances concomitantes* est une première cause, une cause en quelque sorte mécanique de la dissociation.

2° **Attention élective.** — Mais l'effet de cette cause ne s'étend jamais bien loin, comme on le voit par les dissociations et les associations dont les animaux sont capables[1]. La principale cause de dissociation doit être cherchée dans l'intérieur même du sujet, dans son activité propre, dans son mode spécial de réaction sur l'expérience donnée : c'est la concentration de l'esprit sur telle ou telle partie de notre expérience, à raison de l'intérêt spécial que cette partie nous présente par suite de notre nature propre, de nos tendances, de nos aptitudes, de nos besoins; c'est en un mot l'**attention élective** et exclusive, motivée elle-même par ce que W. James appelle « les idiosyncrasies d'intérêt », c'est-à-dire par nos goûts, nos besoins personnels, ou les fins particulières que nous poursuivons.

Nous retrouvons ici le rôle de la volonté et du sentiment, dont on a parlé plus haut. Pour simplifier, considérons à la fois cette double influence, et distinguons trois cas principaux, suivant que l'attention résulte d'un *intérêt pratique*, d'un *intérêt esthétique* ou d'un *intérêt intellectuel*.

Cette attention peut résulter : *A*. **D'un intérêt pratique.** — L'intérêt pratique nous fait discerner dans les agrégats que présente la nature certains caractères, et l'attention concentrée sur ces caractères donne lieu à des associations originales qui sont des inventions ou qui les préparent. Un singe, observé par Fr. Cuvier, discerna un jour dans une serviette cette propriété de pouvoir servir, comme sa propre main, à amener des objets vers lui, et il s'en servit en effet pour atteindre une noix placée hors de sa portée. Mais aucun animal n'est allé jusqu'à discerner, malgré les exemples qu'il a eus sous les yeux et l'intérêt qu'ils lui présentent, la propriété que possède un morceau de bois d'entretenir le feu, non plus

1. Un animal ne pourra jamais séparer des touts dont ils font partie les caractères communs du chat et du bœuf, de façon à associer ces espèces dans une même classe.

que la propriété que possède un morceau de charbon qui roule d'un feu allumé et le déloge de la place qu'il occupe au foyer, de pouvoir y être rejeté par un simple mouvement de la patte. Aussi rien n'est plus borné que les inventions des animaux, rien n'est plus court que leur industrie. — L'homme, au contraire, peut toujours isoler par la pensée ce qui dans un tout l'intéresse pratiquement ; et, ruminant ensuite sur cet objet, il en tire commodité et avantage. Il remarque la propriété qu'a le bois de s'échauffer par le frottement : une association par ressemblance rappelle à ce moment à son esprit la chaleur qui se dégage d'un feu allumé, d'où il conçoit que, par le moyen du frottement, il pourra se procurer du feu. — Il remarque le tranchant d'un éclat de silex : une association par ressemblance lui rappelle ses ongles ou ses dents, et il imagine la hache ou le couteau qui taillera et divisera mieux que les ongles et les dents. — Il remarque le mouvement de détente d'une branche pliée qui se redresse : il songe alors au mouvement de son bras lançant une pierre ou un trait, et il construit l'arc qui lance les flèches plus juste et plus loin que son bras. — « Nécessité l'ingénieuse, » dit le proverbe ! La nécessité est, en effet, la mère des arts pratiques, parce que, stimulés par la nécessité et cherchant partout la satisfaction de nos besoins, nous tournons et retournons les choses dans tous les sens, nous les envisageons sous tous les aspects, jusqu'à ce qu'un de leurs caractères, ainsi envisagé à part, provoque tout à coup une association d'idées qui nous en révèle l'importance, l'utilité : après quoi, il n'y a plus qu'à exploiter notre découverte.

Empruntons à W. James, pour en finir avec l'intérêt pratique, un exemple d'un haut intérêt. Pourquoi un animal, si intelligent qu'il soit, est-il incapable de langage ? Pourtant un animal peut posséder un, deux, trois, dix signes, et les employer à propos (ainsi le chien lorsqu'il veut entrer dans la maison, aboie d'une certaine façon, pour se faire ouvrir la porte ; on peut même lui enseigner quelques signes et leur emploi). Pourquoi donc l'animal n'a-t-il pas la faculté du langage ? Le voici : c'est qu'il n'arrive jamais à concevoir l'*idée du signe dans sa généralité*. Chaque signe « demeure pour lui plongé dans son application particulière, sans évoquer l'idée d'autres signes possibles et d'autres applications parallèles ». Le signe ne lui apparaît jamais comme un moyen universel de tout désigner. — Au contraire, que se passe-t-il dans une intelligence humaine ? En faisant usage d'un signe particulier, l'homme porte son attention sur ce rapport de signe à chose signifiée qui s'y trouve in-

clus. Par cela même que ce rapport est ainsi conçu *abstraitement*, il provoque une association par ressemblance qui rappelle le souvenir des autres signes où le même rapport était inclus. Ces cas, ainsi rapprochés par l'association, l'homme *en saisit la ressemblance*. L'idée du rapport de signe à chose signifiée, d'abord simplement *abstraite*, devient alors *générale*, c'est-à-dire que ce rapport est conçu comme identique dans tous les cas remémorés, et comme pouvant se retrouver identique dans une infinité d'autres cas possibles; or, une fois que ce rapport est conçu dans sa généralité, on peut dire que le langage est inventé. Il ne reste plus qu'à trouver les moyens d'exécution, c'est-à-dire à former et à assembler les mots.

La grande invention dans le langage, c'est l'*idée même du langage*. Or l'idée générale du langage résulte d'une association par similarité; et cette association est provoquée elle-même par l'abstraction du rapport de signe à chose signifiée, lequel se trouvait enveloppé dans l'emploi de tel geste ou de tel cri pour désigner tel objet particulier[1].

B. **D'un intérêt esthétique**. — Il y a des esprits qui considèrent en général les choses par leur côté pratique : ce sont les esprits positifs. D'autres sont plus sensibles à l'aspect esthétique, pittoresque, poétique des choses : ce qui les frappe, c'est la forme des choses, leur physionomie, leur expression, leur sens caché. — Or ces caractères, détachés par la pensée, suggèrent naturellement d'autres caractères du même genre; et l'esprit est ainsi jeté dans une suite de pensées et de sentiments poétiques. — Léonard de Vinci dit quelque part qu'en passant près de murs vieux et effrités, il lui semblait apercevoir parfois dans les inégalités du plâtre ou du mortier comme des fourmillements de batailles. Évidemment, son œil saisissait seulement quelques linéaments confus, l'association par ressemblance faisait le reste. — Quand Raphaël aper-

1. Il y a quelques exemples d'aveugles-sourds-muets auxquels on a entrepris de donner un langage (tactile). On faisait pour cela saisir aux sujets un objet familier, en même temps qu'on leur faisait toucher les lettres en relief qui composent le nom de l'objet. Dans les premiers temps, ces signes n'étaient pour eux, comme ils auraient pu l'être pour des animaux, qu'une collection de signes particuliers, de l'ensemble desquels l'idée du signe en général, « le dessein général de signification », n'avait point encore été extrait. Aussi, comprenant peu l'utilité d'un pareil travail, ils ne s'y prêtaient qu'avec répugnance. Mais, au bout d'un certain temps, variable suivant l'intelligence du sujet, tout à coup l'idée de la vertu du signe se dégage, le signe est conçu comme un *instrument universel* pour tout dire et tout comprendre : et dès lors le sujet se montre aussi avide d'apprendre des signes qu'il l'était peu auparavant. Voy. *Revue philosophique*, t. VII, p. 318.

cevait dans les rues ou sur les places de Rome une paysanne de fière tournure et de noble physionomie, il emportait une empreinte qui suscitait en lui une multitude d'images analogues; et, peu à peu, dépouillant ce qu'elle pouvait avoir de vulgarité, et s'embellissant de grâces nouvelles, la fille du peuple se transformait dans son imagination en madone d'une idéale beauté[1]. — Gœthe parle quelque part de ces fortunés mortels « qui voient tomber les feuilles et n'en concluent autre chose sinon que l'hiver approche ». C'est une association par contiguïté qui témoigne d'un esprit droit et sain. Combien de pensées différentes la chute des feuilles et l'approche de l'hiver n'ont-elles pas inspirées aux artistes et aux poètes! — Dans notre siècle, la poésie et tous les arts se sont surtout alimentés du *sentiment de la nature.* Or toute la poésie de la nature est faite d'associations par similarité entre certains aspects du monde physique et certains côtés du monde moral. Ce qui poétise la nature, c'est l'âme et la vie que nous lui prêtons; et nous ne voyons en elle l'âme et la vie qu'en l'assimilant à nous-mêmes.

C. **D'un intérêt intellectuel.** — Enfin, suivant que la curiosité de notre intelligence, à son tour, s'arrête sur telle ou telle propriété des choses, l'association par ressemblance nous ouvre encore telle ou telle suite de pensées. — Un tel, dans les idées, remarque surtout les mots; et, dans les mots, les sons. A ces sons il associe des sons analogues et fait des calembours. — Un autre prend les idées par leurs petits côtés, par leurs circonstances accidentelles; or les choses les plus distinctes au fond sont souvent analogues par quelque accident; de là, grâce à l'association par ressemblance, des rapprochements inattendus et piquants, des rencontres d'esprit. Même parmi ceux qui prennent les choses comme il faut les prendre, c'est-à-dire en s'attachant au fond, à l'essence, et non à l'accident, chacun, choisissant pour soi une part de la besogne, s'en va de son côté. Mettez, a-t-on dit, dans une même campagne, un peintre, un ingénieur, un géologue, un laboureur, un jardinier, un économiste : l'un pensera au parti qu'il pourrait tirer dans un tableau du paysage qu'il a sous les yeux; l'autre étudiera l'origine des terrains sur lesquels ils marche; celui-ci observera le mode de culture qu'il aperçoit; celui-là verra une route à percer, etc. [2]. On dira plus loin le

1. C'est ce que dit Raphaël lui-même dans une lettre souvent citée. Voir dans la *Grammaire des Arts du Dessin* de Ch. Blanc le prototype de la Vierge de *la Sainte Famille*, du Louvre.

2. On voit par là que la nature particulière des associations ne fait pas, comme on le dit d'ordinaire, la nature particulière des esprits, mais qu'elle en résulte. On prend pour cause ce qui est effet.

rôle des associations de ce genre dans les découvertes scientifiques (chap. XIX).

Conclusion. — Ainsi, en vain dans le monde tout est, comme dit Lucrèce, toujours la même chose : l'homme, grâce à « la faculté d'associer diversement les données de l'expérience, grâce surtout à la facilité avec laquelle un mode donné de penser se rompt en lui soudainement et éclate en éléments qui se recomposent en d'autres manières » (Renouvier), — l'homme a le pouvoir de se donner à lui-même, dans ce monde uniforme et monotone, un spectacle toujours divers et toujours nouveau. Par cela seul, il met déjà une distance infinie entre lui et les animaux, « esclaves de la routine, asservis à la pensée sèche et tranchée ».

Si le plus prosaïque des êtres humains pouvait être un moment trans porté dans le sensorium d'un chien, il serait effrayé du manque d'imagination qu'il y a là. Les pensées n'y appellent pas leurs semblables, mais seulement leurs consécutives habituelles. Un coucher de soleil n'y évoquera pas la métaphore de la mort d'un héros, mais bien l'idée du repas parce que c'en est l'heure (W. James).

L'animal est comme emmuré dans son expérience ; il tourne toujours dans ce cercle étroit, comme dans une cage ; il n'y a point de perspective dans sa pensée, il fait nuit dans son cerveau. Au contraire, chaque pensée qui se présente à l'esprit de l'homme, comme un astre qui se lève en projetant des lueurs jusqu'à l'autre bout de l'espace, fait le jour dans son âme et lui ouvre l'infini.

CHAPITRE XIX

COMBINAISON (Suite)

LES SUGGESTIONS DE L'IMAGINATION DANS LES SCIENCES

Les résultats acquis dans la leçon précédente, en y joignant ce qui a été dit plus haut des conditions de la mémoire[1], vont nous permettre de rendre compte, dans une certaine mesure, des deux effets de l'imagination les plus intéressants parmi ceux que nous avons énumérés (ch. xvii), savoir : les suggestions de l'imagination qui préparent les découvertes scientifiques, et les créations de l'imagination qui font les œuvres d'art.

Rôle de l'imagination dans les découvertes scientifiques : l'idée. — Nous avons déjà constaté le rôle de l'imagination dans les sciences. Dans toute découverte scientifique, on peut distinguer deux moments : **la suggestion** et **la vérification** ; l'idée

1. Rappelons, en y insistant, celles de ces conditions qui nous intéressent ici particulièrement. Parmi les conditions qui rendent les souvenirs sûrs et durables, il faut placer la *force de l'impression*, ou, au point de vue psychologique, la netteté, la précision, la *vivacité de la perception* première. Par là on est amené à comprendre comment les matériaux mis à la disposition de l'imagination sont différents suivant la nature des esprits. Celui qui est bien doué pour la perception des qualités sensibles, qui a le sens des couleurs, des sons, des saveurs, garde le souvenir de ces qualités. Celui qui conçoit nettement les notions scientifiques qui représentent la nature au moyen d'abstractions et de symboles, conserve mieux qu'un autre le souvenir des notions de ce genre, et les a au besoin à sa disposition. — Il est rare que le même esprit soit à la fois bien doué pour la perception et la mémoire des qualités sensibles, et pour la perception et la mémoire des notions abstraites et scientifiques. — Il est même rare qu'on soit également bien doué pour les perceptions des divers sens. Que de musiciens n'entendent rien à la peinture, et réciproquement ! — La spécialisation va plus loin encore. On a rarement au même degré le sens des formes et le sens des couleurs. Dans la perception visuelle des objets, les uns sont plus frappés par le contour, les autres par la couleur. Les premiers voient les objets comme des dessins, les autres comme des taches ; ceux-là font les peintres dessinateurs, ceux-ci les peintres coloristes.

Ajoutons que la *concentration de l'esprit* sur un objet est aussi une condition essentielle de la mémoire, que rien n'est plus propre à produire cette concentration que le sentiment, le *goût* pour certains objets, le *plaisir* qu'on y trouve, et que ce goût et ce plaisir dépendent eux-mêmes en grande partie de l'aptitude de l'esprit ou des sens à percevoir ces objets avec facilité et netteté.

et la preuve. Or, si la preuve est affaire de calcul ou d'expérience, l'idée est suggérée à l'esprit par l'imagination. L'idée, dit Cl. Bernard, c'est « une révélation », c'est « un trait de lumière », elle apparaît « comme l'éclair ». Qui ne reconnaîtrait à ces caractères un effet de l'imagination? — Il s'agit d'en comprendre la nature et l'origine.

L'entreprise peut sembler téméraire. La manière même dont cet effet est caractérisé par le vulgaire et par les savants eux-mêmes semble avertir le psychologue de l'inutilité de ses efforts pour l'analyser et le comprendre. C'est, dit-on, « une inspiration », « une illumination » soudaine qui surprend celui-là même qui la reçoit. Il y a là quelque chose de mystérieux : c'est « le *quid proprium* », « le *quid divinum* » qui fait le génie. Il faut renoncer ici à analyser, et se contenter d'admirer sans chercher à comprendre. — Pourtant on peut toujours essayer. On compare l'apparition de l'idée à un éclair, à un coup de foudre : mais ces comparaisons mêmes doivent encourager le psychologue. Car ces phénomènes aussi n'ont-ils pas semblé longtemps mystérieux et divins? Et cependant la science sait aujourd'hui d'où vient la foudre et comment jaillit l'éclair.

Nature de l'idée et conditions de son apparition. — On peut démontrer que le plus grand nombre des suggestions imaginatives qui, dans la plupart des cas[1], préparent les découvertes scientifiques se ramènent à des **associations par ressemblance** d'une nature particulière, et que ces associations sont rendues possibles par une **dissociation préalable**, laquelle a elle-même pour conditions une **aptitude spéciale** de l'esprit pour un certain ordre de conceptions et une **concentration énergique** des forces intellectuelles sous l'empire de la volonté.

1. Ce n'est pas toujours le cas : une découverte peut être due aussi : 1° au hasard : comme un accident peut jeter un navigateur sur une terre inconnue, un accident peut faire découvrir à un savant un corps nouveau ou une propriété nouvelle; — 2° au raisonnement : la déduction peut conduire en algèbre à un résultat inattendu; dans les sciences physiques, lorsque parmi plusieurs antécédents A, B, C il faut découvrir la cause d'un conséquent *a*, c'est le raisonnement qui conduit à essayer tour à tour chacun d'eux, et qui, par l'exclusion de ceux qui ne sont pas cause, détermine la vraie cause; — 3° à l'observation : en cherchant dans le ciel, l'astronome peut découvrir une planète. — Il peut même arriver que l'expérience ou l'observation instituée en vue de vérifier une hypothèse démente cette hypothèse, et révèle du même coup la vérité qu'on n'avait pas soupçonnée (voy. Cl. Bernard, *Intr. à l'étude de la méd. expér.*, p. 272-285). Mais la plupart des découvertes ont été d'abord des pressentiments de l'imagination.

§ I

L'idée est une association par ressemblance. — Lorsqu'une découverte est suggérée par l'imagination, elle se ramène presque toujours[1], disons-nous, à une association d'idées par ressemblance. « Une découverte, dit Cl. Bernard (*Introd. à l'étude de la méd. exp.*, p. 67), est en général **un rapport imprévu.** » « L'hypothèse, dit Helmholtz, est **la divination d'une uniformité** » (*La pensée en médecine*, Revue scient., 6 juillet 1878). A propos d'un certain objet perçu ou conçu, penser à un autre objet qui lui ressemble, voilà tout le secret.

Difficulté de ces associations. — Mais, dira-t-on, si la chose est si simple, pourquoi les grandes découvertes sont-elles si rares? Le génie devrait courir les rues. — Mais si, dans certains cas, rien n'est plus facile que les associations par ressemblance, rien, dans d'autres, n'est plus difficile.

« Il est facile, dit Helmholtz (*Ibid.*), de trouver des analogies superficielles; elles donnent de l'intérêt à la conversation... Mais la découverte d'une loi nouvelle est la découverte d'une analogie restée jusqu'alors inconnue dans l'enchaînement des phénomènes de la nature... Pour trouver des idées nouvelles, il ne suffit pas de ramasser des analogies superficielles, il faut pénétrer profondément dans la contexture de l'ensemble. » (Cf. Cl. Bernard, *ib.*, p. 59.)

Saisir des ressemblances est à la portée de tous, quand les ressemblances sont si nombreuses et si frappantes qu'elles crèvent, comme on dit, les yeux. Aucune difficulté, en voyant le portrait d'une personne que l'on connaît, de penser à l'original. Mais rien n'est plus difficile au contraire, quand les ressemblances sont subtiles et délicates, et surtout quand elles sont masquées par un amas de différences frappantes.

Degrés divers dans l'aptitude à saisir les ressemblances. — L'aptitude plus ou moins grande à saisir les ressemblances est la principale différence qui sépare l'intelligence de l'animal de celle de l'homme, l'intelligence des esprits fins de celle des esprits grossiers, l'intelligence du vulgaire de l'intelli-

1. Nous n'osons pas dire *toujours;* pourtant, en cherchant bien, on arriverait peut-être à prouver que toutes les fois que l'imagination est en jeu, c'est quelque ressemblance, quelque analogie aperçue entre le cas présent et d'autres cas connus qui détermine le pressentiment de la vérité.

gence du savant. Un perroquet apprend un certain mot : ce mot revient à sa mémoire n'importe quand, n'importe comment; il le répète à tort et à travers, et à tout propos. Un chien, animal plus intelligent que le perroquet, peut associer un certain signe avec l'idée d'un objet particulier, et produire ce signe chaque fois qu'il reconnaît cet objet : à la vue d'un certain signe, ou à l'ouïe d'un certain son, un chien dressé prend une attitude qu'on lui a enseignée. Mais, pour peu que le geste ou le son s'éloigne du geste ou du son habituel, l'animal est dérouté et l'association ne joue plus.

« Au contraire, dit M. Taine (*De l'Int.*, t. II, p. 247), l'enfant à qui l'on a appris à désigner le chien de la maison par le mot *oua-oua*, répètera ce mot à propos des caniches, des carlins ou des terre-neuve de la rue; un peu plus tard, il dit *oua-oua* à propos d'un chien en carton qui n'aboie pas, mais qui marche sur des roulettes; puis à propos d'un chien de bronze immobile et muet sur la pendule; puis à propos d'un petit cousin qui marche à quatre pattes dans la chambre; puis enfin à propos d'un dessin qui représente un chien. »

Maintenant, les hommes ne possèdent pas tous cette faculté au même degré.

« Ce qui distingue les races bien douées des races bornées, les esprits fins des esprits vulgaires, c'est le pouvoir de saisir des analogies plus délicates ou nouvelles, de les discerner sous l'amas des grosses circonstances frappantes, les seules qui soient capables, quand l'esprit est commun, de laisser en lui leur empreinte. » (Taine, *ibid.*, t. I, ch. II.)

« Celui-là, remarque justement M. Bain (*Sens et Intelligence*, p. 154), n'était pas un esprit vulgaire qui, pour la première fois, s'aperçut que l'eau possède une propriété identique avec la force de l'homme et de l'animal, la propriété de mettre d'autres masses en mouvement. Aujourd'hui que nous sommes familiarisés avec cette idée, rien ne nous semble plus simple; mais, si nous nous reportons à cet état primitif de l'esprit où l'eau courante ne l'affectait que par sa surface brillante, son murmure, les dévastations qu'elle cause, nous comprendrons que ce n'est pas dans la première intelligence venue que la vue d'une eau courante put éveiller l'idée de la force musculaire d'un animal. »

Cette aptitude est l'élément essentiel du génie scientifique. — Cette même faculté, poussée à un degré supérieur, fait les inventeurs dans les sciences. Quel est en effet le but poursuivi par la science? C'est essentiellement d'expliquer les phénomènes en les assimilant les uns aux autres, et en les faisant rentrer sous des lois communes. *Expliquer, c'est identifier l'inconnu à ce qui était déjà connu*, et transporter par suite à l'inconnu tout ce que

l'on savait déjà du connu ; *expliquer, c'est supprimer l'inconnu, en montrant qu'il se ramène à ce qu'on connaissait déjà.* Ainsi, expliquer l'ascension d'une plume légère ou d'un ballon dans l'air, ou d'une colonne de mercure dans un tube où l'on a fait le vide, c'est faire rentrer ces divers phénomènes sous l'unique loi de la pesanteur, c'est identifier les cas si différents en apparence de la pierre qui tombe vers la terre et de la plume ou du ballon qui s'en éloigne.

« La science, dit M. Bain qui a supérieurement traité ce sujet, est la recherche des lois générales, elle est essentiellement généralisation. Le problème prend divers aspects, mais il faut toujours pour le résoudre une puissante faculté d'identification. Il y a des découvertes qui en dépendent exclusivement; nulle série de découvertes un peu étendue ne peut s'en passer. Par suite, l'essence même de la généralisation étant de réunir par l'attraction de la ressemblance les choses éloignées, cette force attractive est la main droite du savant. » (*Sens et Intelligence*, p. 465).

Exemples. *A.* **Mécanique : découverte de J. Watt.** — Pour bien faire comprendre cette vérité, donnons quelques exemples pris des différents ordre de sciences.

Une des plus grandes découvertes dans la mécanique est celle de la force de la vapeur. Or que fut cette révélation subite dans l'esprit de J. Watt? Une identification de la force expansive de la vapeur avec les sources de force mécanique déjà connues, telles que la force de l'animal, du vent, d'un courant, etc.

Pour l'œil d'un observateur vulgaire, qu'était-ce que la vapeur? Un amas de nuages dans le ciel ou un sifflement au bout du bec d'une bouilloire, à quelques pouces duquel se formait un petit nuage tourbillonnant. Il se peut même qu'on eût observé déjà le soulèvement du couvercle. Mais pour que le phénomène éveillât dans l'esprit l'idée d'un coup de vent, d'un jet d'eau ou d'un effort musculaire, la différence était trop grande et la ressemblance trop insignifiante et trop lointaine. Pour que l'association pût avoir lieu, il fallait un esprit qui fût indifférent aux effets superficiels des choses, qui tînt de la nature aussi bien que de l'éducation une vive susceptibilité pour les propriétés mécaniques des corps, et aussi une aptitude merveilleuse à saisir les ressemblances sous le voile de la différence. (Bain, p. 452.)

B. **Histoire naturelle : classifications. Gœthe, Oken.** — Celui-là fit une découverte importante en histoire naturelle, qui retira de la classe des oiseaux la chauve-souris qui vole dans l'air, et de la classe des poissons la baleine qui vit dans l'eau, pour les ranger dans la classe des mammifères, à côté du bœuf et de l'homme

lui-même. Là encore il s'agissait de dégager une ressemblance intime des différences manifestes qui arrêtaient les observateurs vulgaires. Toute la différence entre les classifications artificielles et les classifications naturelles n'est autre que la différence entre des identifications faciles, fondées sur des ressemblances superficielles, et des identifications difficiles, fondées sur des ressemblances profondes. — Autre exemple : La découverte de la circulation du sang eut, comme on sait, pour point de départ, dans l'imagination de Harvey, une identification entre les veines munies de leurs valvules et un corps de pompe muni de sa soupape.

Une des suggestions les plus lumineuses en botanique fut l'analogie découverte par Gœthe entre la fleur et la plante tout entière. Il remarqua dans l'arrangement des feuilles autour de la tige une analogie avec l'arrangement circulaire des pétales de la fleur, en dépit de la grande différence de l'apparence générale[1]. — Oken se promenait un jour (1806) dans une forêt du Harz, lorsqu'il trouva sur le sol le crâne blanchi d'une biche; la ressemblance de la base du crâne avec la colonne vertébrale lui sauta aux yeux. Oken a dépeint lui-même ce moment dans un langage expressif : « Ramassé, retourné, regardé, ce fut fini ! L'idée traversa mon cerveau comme un éclair : c'est une vertèbre ! Et depuis ce temps-là, le crâne est une vertèbre. » (*Rev. scient.*, 29 nov. 1876.) — Cl. Bernard observa un jour par hasard que l'urine de lapins apportés dans son laboratoire était claire et acide comme l'urine des carnivores, au lieu d'être alcaline et trouble comme celle des herbivores. « Cette observation, dit-il, me fit venir la pensée que ces animaux devaient être dans les conditions alimentaires des carnivores. » Partant de là, Cl. Bernard démontra en effet que tout herbivore à jeun est transformé en véritable animal carnivore vivant de son propre sang et se nourrissant de viande. (Cl. Bern., *Introd.*, p. 267.)

C. **Chimie : assimilation de la rouille et de la combustion, etc.** — Nous savons aujourd'hui que le phénomène de la rouille n'est qu'un cas de combustion. Quelle différence pourtant entre un morceau de fer qui se couvre de rouille et la bûche qui brûle dans la cheminée !

La distance est si grande que, l'assimilation fut impossible tant qu'un trait d'union ne fut pas trouvé. Ce trait d'union, ce furent les expériences de Priestley sur l'oxyde rouge de mercure. Elles montrèrent que, lorsqu'on brûle le mercure, il se convertit en une poudre rouge plus lourde que le métal primitif. Or, d'une part, brûler du mercure, c'est la même chose que de brûler du charbon ; d'autre part, le fer qui se rouille prend aussi

1. Oken a de même reconnu dans la feuille un abrégé ou diminutif de la plante. Les ramifications des veines de la feuille sont, en fait, une miniature du végétal tout entier, avec la tige mère, ses branches, ses rameaux.

une teinte rouge et devient plus lourd. Grâce à ce moyen terme, les deux extrêmes purent être rapprochés et l'assimilation être faite. (Bain, *Ibid.*, p. 175[1].)

D. **Physique : interférences ; découvertes de Franklin, de Newton.** — La théorie des interférences, l'une des plus belles conquêtes de la physique moderne, par laquelle on a expliqué comment deux lumières superposées produisent de l'obscurité, a eu pour origine première une assimilation entre les atomes invisibles d'éther et deux corps visibles qui, en se rencontrant, restent immobiles, parce qu'ils tendent, avec une même force, à se mouvoir en sens opposé. — L'une des plus grandes assimilations, dans le domaine de la physique, est celle par laquelle Franklin identifia le tonnerre et l'éclair à l'électricité telle qu'elle se produit dans la machine électrique.

« Le phénomène de la décharge de la foudre était un fait mystérieux; les émotions que les hommes ressentent d'ordinaire sous l'impression de ce phénomène contribuaient à le rendre encore plus impénétrable, car rien n'est plus difficile que d'identifier, dans une similarité purement intellectuelle, un fait qui excite des émotions profondes avec un fait qui n'excite aucune émotion... Il fallait une intelligence froide comme celle de Franklin pour attaquer un problème de ce genre... Tandis qu'il promenait son regard impassible sur l'orage, l'éclair s'identifia dans son esprit avec l'étincelle d'une décharge électrique, au milieu d'une diversité de caractères dont peu d'intelligences eussent pu s'affranchir. » (Bain, p. 489.)

Mais l'exemple le plus frappant est celui de la découverte qui a étendu le plus loin le savoir de l'homme, celle de la gravitation universelle. Cette découverte consiste essentiellement dans une identification entre la force qui fait tomber les corps pesants sur la terre, et la force qui tend à faire tomber les planètes sur le soleil. C'est encore un cas d'association par similarité. Mais jamais association ne fut plus difficile et ne demanda plus de génie. Car que peut-on imaginer de plus dissemblable que la chute d'une pierre ou d'une pomme sur la terre et le mouvement des planètes autour du

1. L'identification faite par Lavoisier entre la combustion et la respiration est encore plus remarquable. — Un exemple non moins frappant est fourni par l'assimilation faite aujourd'hui par les chimistes entre l'hydrogène et les métaux. Qu'y a-t-il au monde de plus différent en apparence qu'un gaz et les métaux, la substance la plus légère et les substances les plus lourdes? Mais l'hydrogène se combine avec l'oxygène, et se comporte dans des composés supérieurs à la façon d'un métal. Qu'un esprit puisse s'affranchir de la considération des propriétés physiques ou plus immédiatement sensibles de l'hydrogène, qu'il soit surtout frappé de la façon dont il se combine chimiquement, l'association entre l'hydrogène et les métaux pourra avoir lieu (Bain, p. 454).

soleil ? Il est clair qu'une longue analyse des deux phénomènes dut préparer l'association. Newton avait, pendant des années, étudié les mouvements célestes. Il avait décomposé le mouvement des planètes et trouvé que ce mouvement était le résultat de deux forces, la force centripète, qui, si elle agissait seule, jetterait les planètes sur le soleil, et la force tangentielle, qui, si elle agissait seule, lancerait les planètes dans l'espace suivant la tangente à leur orbite. Cette analyse était déjà un puissant effort d'intelligence.

« Mais jusqu'ici le fait de l'attraction solaire restait isolé dans son esprit... D'autre part, Newton connaissait, comme tout le monde, la chute des corps. Mais tant que la pesanteur n'était pour lui, comme pour tout le monde, qu'un phénomène de poids sensible, capable de blesser, de briser, etc., il ne pouvait y reconnaître une ressemblance avec l'attraction des planètes par le soleil... Il fallait que quelque effort de méditation dégageât le fait de la pesanteur des accessoires qui le voilaient, et le présentât sous la forme la plus pure, comme un mouvement général des corps en liberté vers le centre de la terre. Il se peut que l'incident de la chute d'une pomme ait été alors pour lui comme la goutte d'eau qui fait déborder le vase; mais l'élément essentiel fut l'analyse qui présentait le fait de la pesanteur dans sa nudité, de même que l'analyse lui avait présenté le mouvement planétaire. A ce moment jaillit l'éclair de l'identification : la découverte sublime qui rattachait le ciel à la terre était faite![1] » (Bain, p. 465, 467.)

E. **Sciences morales.** — Le rôle de l'imagination et de l'association par similarité n'est pas autre dans les sciences morales. Ce que cherchent le philologue, le politique, l'historien, ce sont des lois. Ici encore, par conséquent, il s'agit de découvrir des analogies entre les langues, les institutions, les événements, les causes des événements. — En histoire, d'une manière générale d'abord, l'intelligence des événements est due tout entière à des associations par ressemblance. En effet, les causes dernières des événements historiques sont, en définitive, des causes morales. Or les causes morales ne sont pas visibles à l'observation extérieure. Pour comprendre les événements historiques, il faut donc les interpréter au moyen des données de la conscience, en les assimilant à nos propres événements. En outre, les successions qui composent l'histoire de l'humanité présentent

1. En astronomie, la grande découverte de Le Verrier procède d'une identification entre l'effet produit sur Uranus par le Soleil et les planètes connues, et l'effet (le retard) qui restait inexpliqué. Cet effet fut attribué à l'action d'une planète inconnue, dont le calcul détermina ensuite les éléments. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, la difficulté n'était pas dans l'hypothèse mais dans la preuve.

de nombreuses analogies ; de même, les institutions politiques et sociales des différentes nations. Telle partie de l'histoire s'éclaire donc par le rapprochement qu'on en peut faire avec telle autre partie.

« Les grands écrivains qui ont traité les problèmes de la société, Aristote, Vico, Montesquieu, Hume, James Mill, Tocqueville, etc., ont montré un tact admirable dans ce genre d'histoire comparative et révélé tout ce que donne de lumière et de portée à l'intelligence la comparaison heureuse de ressemblances éloignées. » (Bain, p. 463.)

Ces divers exemples prouvent que les suggestions de l'imagination, qui sont les anticipations de la plupart des découvertes scientifiques, se ramènent à des associations par ressemblance. Reste à dégager les conditions de ces associations elles-mêmes.

§ II

Conditions de ces associations : l'attention élective et exclusive. — Il est certain que ces associations, au moment où elles s'opèrent, sont absolument involontaires, irréfléchies, et, en quelque sorte, machinales. Toutes les associations le sont. C'est pourquoi les savants ont raison de parler ici « d'inspiration subite », de « révélation inattendue ». Lorsque Franklin fit sa découverte en contemplant l'orage, la rencontre des deux fluides dans le ciel ne fut pas plus soudaine et plus irrésistible que la rencontre des deux idées dans son esprit. Dans de telles associations, *au moment où elles s'opèrent*, la volonté, la réflexion, l'intelligence, ne sont pour rien.

Mais de telles associations doivent être évidemment préparées par la réalisation préalable d'un certain nombre de conditions. Ces conditions se déduisent aisément de ce qui précède. — Nous avons vu plus haut (ch. XVIII, § 3) que toute association par ressemblance est une association suggérée, non par une idée prise dans la totalité de ses parties, mais par une portion, ou un fragment d'idée. D'où il suit que toute association par ressemblance présuppose une dissociation, une abstraction, une analyse : en un mot, une attention de faveur. Par suite aussi, selon que c'est tel ou tel caractère particulier d'une idée qui est l'objet propre de l'attention, c'est telle ou telle idée que l'association par similarité évoque, à savoir : celle dans laquelle se retrouve ce caractère particulier que l'on considérait

dans la première. Dans le personnage de César considérez l'orateur : vous pourrez penser à Cicéron ; considérez le conquérant : vous pourrez penser à Alexandre. *Le genre d'attention détermine donc le genre d'association.* Par conséquent, pour avoir des associations scientifiques, il s'agit de considérer les choses *au point de vue scientifique.* Quel est ce point de vue ?

Genre d'attention suivant les sciences. — Il faut ici distinguer entre les diverses sciences. D'une part, se trouvent les sciences rigoureusement abstraites et symboliques (mathématiques), qui à la considération des réalités sensibles substituent la considération de formules et de signes qui les représentent. A l'autre extrémité sont les sciences naturelles, qui s'attachent au contraire à la considération des propriétés sensibles. — Aux premières se rattachent la mécanique rationnelle, la partie mathématique de l'astronomie et de la physique ; aux secondes, la physique expérimentale, la chimie, la minéralogie. — Chaque savant doit donc considérer les choses à son point de vue propre, abstraction faite de tous les autres.

Conditions de cette attention elle-même. — Cette attention exclusive résulte elle-même de deux conditions : 1° l'aptitude naturelle, 2° l'énergie de la volonté.

1° **Une aptitude naturelle.** — La nature donne à chacun des sens et une intelligence ouverts et perméables à certaines impressions, fermés à certaines autres. On sait que les objets frappés par la lumière retiennent et absorbent certains rayons et renvoient les autres ; d'où résulte la différence de coloration des objets. De même nos sens et notre intelligence absorbent et s'assimilent une partie des rayons que le monde nous envoie et sont réfractaires à tout le reste ; d'où résulte le caractère particulier de l'esprit de chacun. — Or, pour aborder, par exemple, l'histoire naturelle, où il faut qu'un nombre infini de formes d'animaux et de plantes soient sans cesse présentes à la mémoire et toujours sous la main, — comme elles le sont dans les compartiments d'un musée ou sur les feuilles d'un herbier, — pour des rapprochements et des confrontations de tout genre, il est évidemment indispensable d'avoir au plus haut degré le sens des formes et de leurs liaisons. Mais un esprit bien doué sous ce rapport se refusera invinciblement à faire abstraction de tout ce qui intéresse les sens, pour y substituer les formules sèches, les symboles arides du mathématicien. — Réciproquement, un esprit qui se meut à l'aise dans ce monde d'abstractions, et qui y trouve la pâture appropriée

à son intelligence, est généralement tout à fait impropre aux sciences des formes concrètes qu'affectent les êtres de la nature.

2° **Une concentration volontaire de l'esprit.** — Mais quelque aptitude et quelque goût que le savant ait pour l'objet propre de sa science, il lui faut en outre, dans cette lutte de la pensée contre la multiplicité apparente des choses, un long travail, soutenu par un énergique effort de la volonté : c'est ce que Newton appelait la **pensée patiente**. Depuis si longtemps que le génie promène en tous sens son regard perçant sur le monde, les identifications relativement faciles, celles qui n'exigeaient que les dons naturels, sont faites ; elles s'épuisent tous les jours davantage. Pour saisir des analogies nouvelles, il faut donc pénétrer au cœur même des choses par une analyse de plus en plus subtile et laborieuse[1]. Il faut de plus en plus se soustraire à l'*impression naturelle* des choses, démêler en elles des caractères inaperçus, s'en saisir, les amener au premier plan, et se donner ainsi des choses *une impression nouvelle et artificielle* qui provoquera de nouvelles idées. C'est pour avoir dissous de la sorte le mouvement des planètes, c'est pour avoir vu, dans sa pensée, tomber sur le soleil la planète *qui ne tombe pas, mais qui tomberait*, si la force tangentielle était supprimée ; c'est pour s'être ainsi donné à lui-même, par la force de sa pensée et l'acuité de son attention, une impression idéale, une sorte d'hallucination, peut-on dire, toute différente de *l'impression reçue*, que Newton, voyant tomber la pomme d'une chute réelle, songea tout à coup à cette chute idéale de la planète sur le soleil. Mais quel travail pour en venir là ! et combien Newton avait raison de répondre à celui qui lui demandait comment il avait découvert la gravitation universelle : « En y pensant toujours ! »

Chez l'animal, qui n'a qu'une attention forcée, l'attention se proportionne toujours à la force des impressions. L'attention du savant qui est libre et maîtresse d'elle-même, doit être au contraire, et de plus en plus à mesure que la science progresse, *en raison inverse de l'impression sensible*. Pascal éliminait de sa conscience, par un libre déplacement d'attention, les impressions de douleur les plus violentes, et se livrait tout entier à la recherche de vérités abstraites qui, par nature, ne font aucune impression. Le savant doit faire quelque chose de semblable. Il faut que son attention, au lieu de s'arrêter à la surface, s'enfonce droit dans les choses comme un

1. On peut en donner comme exemple l'importance croissante des données de l'embryologie pour la détermination des vrais rapports entre les êtres de la nature.

coin, les partage, les dissolve, et lui permette ainsi d'en saisir la structure intérieure et les éléments qui d'abord se dérobaient aux yeux : alors seulement de nouveaux rapports pourront se dévoiler. *Facienda est naturæ*, dit admirablement Bacon, *solutio et separatio, non per ignem certe, sed per mentem tanquam ignem divinum.*

En deux mots : dans toutes les sciences, c'est, comme dans la chimie, l'**analyse** qui permet d'identifier les choses en apparence les plus différentes. Or cette analyse est toujours un travail ardu. C'est donc du génie scientifique surtout qu'est vrai le mot de Buffon : « Le génie n'est qu'une longue patience. »

Résumé. — 1° **Aptitude et goût special** pour considérer les choses sous un certain aspect, abstraction faite de tous les autres; — 2° **Effort énergique d'attention** qui soutienne l'esprit dans ce travail d'analyse, et lui permette ainsi de saisir des caractères et des circonstances qui, autrement, échapperaient à l'intelligence la mieux douée; — 3° Comme conséquence, **perception subite d'un certain rapport** entre deux objets ainsi décomposés par l'analyse : voilà comment se font les découvertes scientifiques. — Ces découvertes, au moment où elles se font, sont donc, comme on le dit, une sorte d'inspiration mystérieuse par où la nature elle-même semble révéler son secret. Mais elle ne le révèle que poussée à bout et à ceux qui ont mérité de le connaître; *violenti rapiunt illud*[1].

1. En voici un mémorable exemple . « Devant ces objections (que lui avait faites G. de la Rive), l'explication d'Ampère s'évanouissait, et sa théorie de l'aimant, fort combattue encore, perdait son meilleur appui. Il est impossible de se représenter jusqu'où était portée, en pareille circonstance, la concentration de son esprit. On voyait alors cet homme. qu'on appelait distrait, isolé pendant de longues heures dans une méditation profonde, traversant ses occupations et les devoirs de la vie dans une sorte de somnambulisme, oubliant tout, jusqu'au moment où la vérité, se faisant jour, le délivrait de cette obsession. » (Dumas, *Revue scientifique* t. XV, p. 650.)

CHAPITRE XX

COMBINAISON (SUITE)

LES CRÉATIONS DE L'IMAGINATION DANS LES BEAUX-ARTS : L'INSPIRATION ET LE GOUT

Deux moments dans la création de l'œuvre d'art : conception, exécution. — Dans la création des œuvres d'art on peut distinguer deux moments : celui de la **conception**, et celui de l'**exécution**. Dans certains arts, comme la musique ou l'architecture, cette distinction a peu d'importance. Dans la musique, l'œuvre est écrite ou notée sans difficulté dès qu'elle est conçue. Dans l'architecture, on a des procédés sûrs pour l'exécuter dès qu'elle est conçue. Au contraire, dans la sculpture et surtout dans la peinture, il y a loin de la conception à l'exécution; et, faute de l'habileté de main nécessaire, l'exécution trahit souvent la conception. — Nous n'avons à nous occuper ici, puisqu'il s'agit du rôle de l'imagination dans les arts, que de la conception proprement dite.

Trois opérations dans la conception. — La conception elle-même implique trois opérations successives : 1° **la conception du but**; — 2° **la conception des moyens** propres à le réaliser; — 3° **le choix et la disposition de ces moyens.** Décrivons rapidement ces trois opérations, en montrant quelles facultés suppose chacune d'elles.

§ I

1° **Conception du but.** — Tout artiste, avant de se mettre à l'œuvre, surtout s'il s'agit d'une œuvre importante, sait pourquoi il se met à l'œuvre; il veut exprimer quelque chose; il a un sujet, une idée. Le Jupiter d'Homère servit, dit-on, de sujet au Jupiter de Phidias. L'idée ou le sujet, c'est, par exemple, l'amour maternel, l'amour de la patrie, l'enthousiasme religieux, la jalousie,

l'avarice, la fureur des combats, la gaieté d'un festin, la joie désordonnée d'une kermesse, etc.

Pas d'aptitude particulière nécessaire. — L'idée ou le sujet c'est le commencement, c'est aussi le plus facile. Trouver des sujets, de beaux sujets même, rien de plus aisé : on en trouverait cent par heure. Tout peut être un beau sujet. Que de fois on entend dire : « Il y aurait sur ce sujet une belle œuvre à faire ! » Mais cela reste à l'état de projet, à l'état de *pium desiderium*. L'idée ne fait qu'apparaître et disparaître. Ce n'est que dans certaines imaginations que ces idées germent et deviennent fécondes.

§ II

2° **Conception des moyens : intervention de la volonté et de la sensibilité.** — Ici commence le second moment de la création artistique. L'idée une fois conçue, l'artiste, au lieu de la laisser s'échapper, s'y attache. Volontairemeut d'abord, il fixe sur elle son **attention**. Par suite, peu à peu, cette idée, comme toute idée sur laquelle on insiste, se précise, s'enrichit de détails, devient intéressante. La **sensibilité** s'émeut à son tour, l'idée n'est plus seulement simple conception, elle devient sentiment, elle devient désir, elle devient passion.

Évocation sous cette double influence des souvenirs associés.—Alors, en vertu des lois connues de l'**association**, sont évoqués tous les souvenirs ayant quelque rapport avec cette idée et qui pourront servir à l'exprimer. Une idée, fixe dans l'intelligence, est déjà bien puissante pour grouper autour d'elle, en vertu de la contiguïté ou de la ressemblance, tous les souvenirs qui s'y rapportent. Elle l'est bien davantage encore lorsqu'elle devient sentiment

« Voici, dit Gœthe (lettre à G. de Humboldt), tantôt plus de soixante ans que la conception de *Faust* m'est venue en pleine jeunesse, parfaitement nette, distincte, toutes les scènes se déroulant devant mes yeux dans leur ordre de succession ; le plan, depuis ce jour, ne m'a pas quitté ; et, vivant avec cette idée, je la reprenais en détail et j'en composais tour à tour les morceaux qui dans le moment m'intéressaient davantage; de telle sorte que, lorsque cet intérêt m'a fait défaut, il en est résulté des lacunes, comme dans la seconde partie. La difficulté était là d'obtenir par force de volonté ce qui ne s'obtient, à vrai dire, que par acte spontané de la nature. »

Mais quelle sera la nature des idées évoquées? — Il s'agit d'une

œuvre d'art : par conséquent, ces idées ne seront point, comme celles du savant, des idées de lois abstraites et de propriétés générales [1], mais bien des idées concrètes qui représentent les choses sous leur aspect extérieur et sensible. Ces idées sont d'ailleurs des idées de son, s'il s'agit d'œuvre musicale ; de formes, s'il s'agit de sculpture ; de forme et de couleur, s'il s'agit de peinture ; ce sont toutes ces idées ensemble, plus les idées des états psychologiques, s'il s'agit de poésie.

Remarque particulière à la poésie : associations par ressemblance, figures. — Il se présente ici une remarque particulière à la poésie. Parmi ces souvenirs évoqués, les uns ont un rapport *direct*, immédiat, avec l'idée principale ou les idées secondaires du sujet (car tout ce que nous disons pour l'idée principale, pour l'idée mère de l'œuvre, peut se répéter pour les idées secondaires qui entrent dans la composition de l'œuvre) ; — les autres ont avec cette idée ou ces idées un rapport *indirect*, lointain, une ressemblance plus ou moins délicate ou fugitive. Les premières serviront simplement à traduire l'idée de la façon la plus claire, la plus expressive. Les secondes seront la matière de tout ce qu'on appelle tropes, figures, comparaisons, allégories, métaphores : toutes choses qui sont peut-être le plus grand charme de la poésie. (*Sur le poétique*, voy. ch. XLV.)

D. Stewart et Bain après lui ont bien compris le rôle et l'agrément des figures. Elles ont un double but : elles servent à éclairer et à orner ; elles illuminent un sujet et elles l'embellissent.

Elles servent d'abord à éclairer un sujet obscur. C'est le cas de la plupart des allusions qui nous transportent du monde moral au monde physique. — Mais elles servent surtout à embellir. Lorsqu'une idée doit produire un certain effet, on peut souvent augmenter cet effet par des comparaisons plus frappantes que l'original. Personne ne fut jamais véritablement poète qui ne possédât la faculté de créer des images originales.

Comparaison avec les assimilations scientifiques. — Le procédé de l'imagination poétique dans la création des images a la plus grande analogie avec celui de l'imagination scientifique dans la création des hypothèses. De part et d'autre, il s'agit d'assimiler des objets très éloignés, en vertu de ressemblances très délicates. Seulement ces ressemblances ne sont pas de même

1. Le naturaliste lui-même doit surtout être attentif aux *proportions* et aux *connexions* de formes plus qu'aux caractères *sensibles* de ces formes.

ordre. Dans la science, les ressemblances en vertu desquelles l'identification est opérée résident ordinairement dans les *propriétés cachées* des choses; ici les ressemblances résident dans l'*aspect extérieur* des choses. Et pourtant, chose étonnante, ces ressemblances extérieures, le poète seul sait les voir. Un poète seul en voyant le croissant de la lune dans le firmament s'est demandé :

Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été,
Avait en s'en allant négligemment jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles?

Victor Hugo, *Booz endormi.*

On dirait que l'œil du poète est plein de visions, et qu'en effleurant les choses de son regard, son regard même les poétise et les transfigure. — Mais d'ailleurs les associations du savant et celles du poète sont de même ordre; et de même que l'on peut mesurer la force intellectuelle d'un savant à la distance que son imagination peut franchir, comme d'un élan, pour identifier des choses différentes, de même, plus une comparaison est prise de loin, tout en restant juste, plus elle est belle, plus elle suppose de génie poétique. Qu'elle vient de loin, dit justement M. Bain, et qu'elle est belle l'image d'Homère qui compare Apollon descendant de l'Olympe à la nuit qui tombe des montagnes : « Il s'avançait semblable à la nuit! » De tant de gens de goût qui ont admiré les ruines de l'Acropole, Victor Hugo seul a rêvé de :

. . . . . L'artiste grec qui versa de sa main
Quelque chose de beau comme un sourire humain
Sur le profil des Propylées.

(*A l'Arc de triomphe.*)

— Ainsi, évocation des souvenirs sous l'influence d'une idée qui devient en même temps un sentiment, voilà le second moment, le plus important peut-être, dans la création des œuvres d'art.

Facultés requises pour cette seconde opération : 1° *Faculté de concentration et d'émotion.* — Par suite, on peut déjà déterminer, en grande partie, les facultés qui font les grands artistes : **puissance d'attention** d'abord; mais ce n'est pas là le principal; — **puissance d'émotion**, don de sympathie universelle : voilà l'essentiel. L'artiste est, avant tout, celui chez qui toute conception vive et intense ébranle aussitôt la sensibilité et prend la forme du sentiment. Aussi dit-on justement qu'il faut avoir ressenti les pas-

sions pour les peindre. Si une passion, en effet, est seulement *conçue*, on pourra la décrire exactement, en faire une analyse morale et psychologique. Mais dans une œuvre d'art il ne s'agit pas d'analyser scientifiquement une passion : il faut l'exprimer, la faire vivre. Or cela n'est possible que si cette passion a été *sentie*. C'est pourquoi les poètes dramatiques vivent, pour ainsi dire, par sympathie toutes les passions de leurs personnages[1]

Ce qui est vrai de la poésie dramatique est vrai de toute œuvre d'art, quelle qu'elle soit. Ce n'est certainement pas une pure idée, une idée abstraite, qui inspirait à Beethoven ses sonates et ses symphonies, à Michel-Ange ses sibylles et ses prophètes: l'un et l'autre y ont mis tout leur cœur. Quand Poussin peignait l'Arcadie, sûrement il avait l'âme pleine de cette douce mélancolie que cette œuvre nous inspire.

Ainsi pour être grand dans les arts, en quelque ordre que ce soit, il faut avoir de l'âme. Si le savant est surtout celui qui peut tout comprendre, l'artiste est surtout celui qui peut tout sentir[2].

2° *Susceptibilité, et, par suite, mémoire pour l'élément propre de l'art.* — Maintenant, cette idée, ce sentiment sources de l'inspiration doivent, avons-nous dit, évoquer tous les souvenirs propres à les exprimer et à les traduire. Ceci suppose une nouvelle qualité de

1. « On confond souvent, a dit Marmontel, avec l'imagination un don plus précieux encore, celui de s'oublier soi-même, de se mettre à la place du personnage que l'on veut peindre, d'en revêtir le caractère, d'en prendre les inclinations, les intérêts, les sentiments, de le faire agir comme il agirait, et de s'exprimer sous son nom comme il s'exprimerait lui-même. Ce don suppose une sensibilité, une souplesse, une activité dans l'âme que la nature seule peut donner. Il n'est pas besoin, comme on le croit, d'avoir éprouvé des passions pour les rendre, mais il faut avoir dans le cœur ce principe d'activité qui en est le germe comme celui du génie... La plupart connaissent assez la nature pour avoir imaginé, comme Racine, de faire exiger d'Oreste par Hermione qu'il immolât Pyrrhus à l'autel ; mais quel autre qu'un homme de génie aurait conçu ce retour si naturel et si sublime? « Pourquoi l'assassiner? qu'a-t-il fait? à quel titre? Qui te l'a dit? » Ces traits ne se présentent qu'à un poète qui est devenu Hermione par la force de l'illusion. » (*Encyclop.*, art. IMAGINATION.) — Tout ceci est juste ; seulement il est nécessaire d'ajouter que cette sensibilité elle-même dépend en grande partie de l'imagination ; c'est l'imagination qui, en mettant sous les yeux le tableau détaillé, précis, coloré, d'une situation ou d'un caractère, provoque l'intérêt et ébranle la sympathie. L'action de l'imagination sur la sensibilité et celle de la sensibilité sur l'imagination sont réciproques. — Sur le défaut de sensibilité par défaut d'imagination, voy. D. Stewart, *Elém.*, t. I, p. 378 et suiv.

2. Lamartine, comparant le poète à la cloche qui « tour à tour chante et pleure », dit admirablement :

J'étais comme ce bronze épuré par la flamme,
Et chaque passion en frappant sur mon âme
En tirait un sublime accord.
(*Le Poète mourant.*)

« Il est bien remarquable de trouver chez les deux peuples les plus poétiques de

l'esprit, savoir : **un sens particulièrement délicat**, et par suite une **mémoire abondante** pour l'élément que l'artiste met en œuvre. L'oreille du musicien doit être très sensible aux sons et aux successions de sons; le sculpteur doit avoir le sentiment vif de la forme, le peintre de la couleur, le poète de tous les objets qui sont la matière de la poésie.

Cela ne veut pas dire que l'artiste s'attache à tout indifféremment dans la nature : son regard erre par le monde, mais ne s'arrête qu'à ce qui lui agrée. Par là l'artiste se distingue du savant, même du savant qui s'occupe d'histoire naturelle.

« Le savant, dit M. Bain, doit recueillir autant que possible tous les faits dont il s'occupe, sans exception : le reptile le plus immonde, une vapeur pestilentielle, tout l'intérieur du corps, les muscles, les intestins, sont des objets qu'il doit examiner dans le plus minutieux détail. Tout doit avoir place dans la science. Le savant n'a ni répugnance ni préférence. L'artiste au contraire choisit. »

Rien de plus dédaigneux que l'artiste. Son attention, qu'il n'accorde que par faveur, opère, pour ainsi dire, dans le monde une sélection perpétuelle; et comme il n'entre dans un musée que les chefs-d'œuvre de l'art, ainsi les chefs-d'œuvre de la nature, les objets que distingue éminemment leur caractère esthétique, ont seuls accès dans son souvenir.

Ces facultés source de l'inspiration. — En résumé, une sensibilité très impressionnable, — une susceptibilité particulière et par suite une mémoire exceptionnellement riche pour l'élément que l'artiste met en œuvre, voilà les deux qualités sans lesquelles il n'est point de génie original et créateur : ce sont là les deux sources de l'**inspiration**.

« On se propose, dit M. Ravaisson, tel objet, telle idée ou telle expression d'une idée : des profondeurs de la mémoire sort aussitôt tout ce qui peut y servir des trésors qu'elle contient. Ainsi arrivaient à l'appel d'un chant, selon la fable antique, et s'arrangeaient d'eux-mêmes en

la terre, les Grecs et les Indiens, deux traditions mythiques sur l'origine du vers, qui le font sortir spontanément d'un mouvement passionné de l'âme. Suivant le mythe grec, le premier hexamètre aurait été prononcé par les Muses pour exciter Apollon au moment où il tendait son arc contre le serpent Python. Selon la tradition indienne, Valmîki, le poète inspiré, laissa tomber de sa bouche le premier *Chôka* dans un accès de pitié à la vue d'un héron percé par la flèche cruelle du chasseur. Ces mythes, outre leur sens profond, caractérisent admirablement le génie des deux peuples, en se rattachant chez l'un à l'activité de la vie héroïque, chez l'autre à un sentiment de sympathie pour toute la nature. » (Pictet, *Du Beau*, p. 328.)

murailles et en tours, de dociles matériaux. » (*La Philosophie en France au XIXe siècle*, p. 244.)

§ III

Choix; sa nécessité. — L'artiste a donc désormais sous la main tous les éléments de son œuvre ; il ne lui reste plus qu'à choisir. C'est qu'en effet le **choix** est ici absolument nécessaire : les créations artistiques ne se font point aussi aisément que le rêve et la rêverie. Au rêve tout est bon : point de conditions gênantes, point de but précis à atteindre. Mais l'artiste doit satisfaire à une multitude de conditions rigoureuses : l'unité, la variété, l'harmonie, le sentiment, la raison. Ajoutez, s'il s'agit de poésie, les règles de grammaire et de rhétorique, celles du mètre, de la rime, de l'harmonie. Chaque restriction nouvelle est une entrave nouvelle. Naturellement, plus elles sont nombreuses, plus nombreuses aussi doivent être les données sur lesquelles le choix peut s'exercer[1]. Ce travail d'élimination et de choix est plus ou moins long ; mais, sauf exceptions très rares, une œuvre d'art ne vient jamais d'un seul jet. Les manuscrits des grands écrivains, des grands compositeurs, les dessins des grands peintres, sont là pour en témoigner.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que ces difficultés dont nous parlons aient pour effet de briser l'élan de l'inspiration et de refroidir le sentiment intérieur. Il en peut être ainsi chez les artistes médiocres. Mais chez les vrais créateurs l'imagination et le sentiment, forcés par ces difficultés de se replier sur eux-mêmes, puisent dans cette concentration une énergie, des ressources nouvelles, et finissent par emporter de haute lutte tous les obstacles. Dès que l'artiste, affaibli par l'âge ou gâté par le succès, n'est plus capable de cet effort, dès qu'il s'abandonne à la seule inspiration, aussitôt commence la décadence. Il a encore des trouvailles heureuses ; mais la perfection dans l'ensemble, qui ne se rencontre pas par hasard, il ne l'atteindra plus désormais.

Facultés requises pour cette troisième opération : volonté, goût. — Quelles facultés suppose chez l'artiste cette

1. Remarquons, conformément à ce qu'on a dit au chapitre XVI, que, dans le choix, le choix seul est volontaire et réfléchi ; les suggestions sur lesquelles le choix s'exerce ne le sont point. Ainsi le choix n'a point le mérite des choses mêmes qu'il choisit : le mérite est à l'inspiration, laquelle est toujours et nécessairement irréfléchie comme toute association d'idées. Choisir n'est pas créer et il ne suffit pas d'avoir du goût pour avoir du génie.

troisième opération : d'abord la volonté, qui intervient ici de nouveau pour continuer l'effort jusqu'à ce que la fin désirée soit atteinte.

Mais cet effort de volonté n'est efficace que si l'artiste est doué de cette faculté, qui est pour lui ce que le tact et le jugement sont pour l'homme pratique, et qu'on appelle le goût; « *l'œil prophétique du goût*, » dit un poète anglais, qui, jugeant à l'avance de l'effet que produirait tel mot, telle forme, telle couleur, tel son, ou tel assemblage de mots, de formes, de couleurs, de sons, écarte tout ce qui ne va pas à son but, jusqu'à ce que l'imagination sollicitée à de nouveaux efforts suggère enfin la chose qui produira l'effet voulu [1].

Explication du goût : il suppose un idéal. — Mais le goût lui-même, ce juge, ce guide nécessaire de l'imagination créatrice, à quoi tient-il? Quelle est la condition nécessaire du goût? Le goût apprécie, mesure, approuve, blâme, choisit, exclut. Sur quelle autorité, d'après quelle règle? — On répond ordinairement que le goût suppose la possession d'un idéal. — Sans doute, mais la difficulté est d'expliquer ce qu'il faut entendre par idéal. Nous avons appelé plus haut *idéal* les créations mêmes de l'art, par opposition aux choses de la nature, dont elles incarnent pour ainsi dire la pure essence. Mais voici maintenant que, pour créer ces œuvres elles-mêmes, ou pour les juger, la possession d'un nouvel idéal paraît nécessaire. — Quel est cet idéal qui paraît dominer les œuvres d'art, comme les œuvres d'art dominent les œuvres de la nature?

L'idéal est-il une représentation qui sert de modèle? Non. — On considère assez souvent l'idéal comme la représentation d'une Beauté absolue (l'Idée du beau de Platon) qui, résidant dans l'esprit de l'homme, lui permet d'apprécier par comparaison toutes les beautés de l'art et de la nature? — Cette théorie ne soutient pas l'examen.

1° **On ne peut le décrire.** — Si cet idéal existe, s'il est assez nettement conçu pour servir de règle et de modèle, qu'on le décrive, qu'on le définisse. Pourquoi donc est-il si difficile de s'entendre sur la nature du beau? Pourquoi l'esthétique est-elle si peu avancée?

2° **S'il est unique, il est abstrait.** — De plus cet idéal, ce type de la beauté, est-il unique ou multiple? — S'il est unique, il est universel, puisqu'il doit résumer tous les genres de beauté; s'il est universel, il est abstrait, puisqu'il ne peut posséder des caractères particuliers qui en feraient *telle chose belle*, au lieu qu'il doit

1. Sur les rapports de l'imagination et du goût avec le génie, voy. D. Stewart, *Élém.*, t. I, p. 377 et suiv.

être le type générique de toute beauté. Dès lors, comment cette abstraction peut-elle être un type, un modèle, une image? Et comment cette abstraction peut-elle être belle? C'est ce qu'on n'explique pas.

3° **Dès lors il ne peut servir pour les cas particuliers.** — En admettant l'existence de cet idéal, à quoi pourrait-il servir lorsqu'il s'agit d'apprécier les différentes beautés de l'art et de la nature? Comment le même idéal du beau pourra-t-il s'appliquer à la beauté des sons, à la beauté des formes, à la beauté des couleurs, etc.? A quoi servirait, demande, dans le même sens, Aristote, l'idée du bien absolu, à l'architecte qui veut élever un édifice, ou au capitaine qui veut ordonner une bataille?

Pour ces deux raisons, il faudrait donc que cet idéal fût multiple, précis, déterminé : alors seulement il pourrait exister comme image modèle; alors seulement il pourrait servir de règle dans chaque cas particulier. Dans la peinture, par exemple, le goût se prononce au sujet d'un geste, d'un trait du visage, d'un pli de vêtement. Si donc l'exercice du goût suppose toujours la représentation d'un idéal, il faut que l'idéal ait tel visage, tel geste, tels vêtements, disposés de telle façon, etc. Car, si l'on prétendait que le goût peut se passer d'idéal lorsqu'il s'agit de menus détails de ce genre, pourquoi ne pourrait-il aussi bien s'en passer pour tout le reste?

4° **S'il est multiple, —** *A.* **pourquoi n'a-t-on pas conscience de tous ces modèles?** — Mais si l'on admet ainsi une multitude de types, de nouvelles difficultés surgissent. D'abord, en fait, nous n'avons pas conscience d'avoir l'imagination meublée de semblables modèles. Qui de nous pourrait dire en quoi consiste le type de la belle symphonie, du bel adagio, ou du beau scherzo, du beau sonnet, etc.?

B. **Comment sont-ils conçus?** — En outre, comment ces types sont-ils conçus? — Sont-ils innés? Voilà le nombre des idées innées singulièrement accru : nous aurons une idée innée de l'homme beau, de la femme belle, du beau chêne, du beau coucher de soleil, etc. — Sont-ils créés par l'imagination? Mais si à toute création de l'imagination il faut un modèle, comme on a admis un modèle pour les créations de l'art, il faudra encore un modèle pour la création de ce modèle, et ainsi de suite à l'infini.

5° **L'œuvre d'art n'est plus qu'une copie.** — De plus, si ces modèles existent tout formés dans l'imagination, et s'ils servent

de règle à l'artiste, d'où viennent ses efforts, ses hésitations, ses tâtonnements? Pourquoi tant de lignes essayées et abandonnées sur les dessins des grands maîtres? Pourquoi tant de corrections dans les tragédies de Corneille et de Racine? L'artiste n'a qu'à *copier* : n'est-il donc pas même bon copiste?

Donc, en somme, si le modèle idéal est unique et général, il ne sert à rien pour la création des œuvres d'art. Et s'il est multiple, il supprime la création dans l'œuvre d'art, puisque l'œuvre d'art se réduit dès lors à une simple copie.

6° **L'admiration est sans motif.** — Enfin, si le beau dans les œuvres d'art consistait dans la conformité avec un modèle idéal préconçu (soit général, soit particulier), le beau artistique ne ferait jamais que réaliser notre attente, il serait pour ainsi dire connu d'avance; et par là serait supprimé cet élément essentiel de tout sentiment et de tout jugement esthétique : l'**admiration**. Qui dit admiration dit surprise, et par conséquent nouveauté, originalité, création. Les grands génies ne sont-ils pas ceux qui savent trouver des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, que l'imagination même n'a point conçues, qui ne sont jamais venues à la pensée et au cœur de l'homme?

Comment se passer d'idéal? — Il est donc facile de démontrer qu'il n'y a point d'idéal, au sens où on l'entend quelquefois (Cf. chap. XLI). Mais le difficile maintenant est de comprendre comment l'artiste et comment celui qui juge l'œuvre de l'artiste peuvent s'en passer. L'image modèle étant écartée, quelle est donc la règle du goût? Question difficile, sur laquelle nous ne pouvons donner ici que de brèves indications.

Usage de règles fixes dans certains cas. — Il n'existe point sans doute, dans l'imagination de personne, un visage, ou un corps humain déterminé, qui soit l'idéal de toute beauté humaine. Mais il y a des rapports, des proportions, susceptibles d'être traduits en nombre, et qui sont les limites ou canons en deçà et au delà desquels il n'y a point de beauté humaine. Une bouche, un œil, un nez qui outrepasseraient ces limites ne sauraient être beaux. Il y a des règles de ce genre en peinture, en sculpture, en architecture. Il y en a aussi en musique : ce sont les lois de la mélodie et de l'harmonie. Ces règles sont comme les **axiomes de l'art**, et le beau ne peut pas plus exister en dehors de ces axiomes que le vrai en dehors des axiomes de la géométrie.

Ce criterium n'est ni universel ni suffisant. — Mais il faut remarquer deux choses : la première, que des règles de ce genre *n'existent pas pour tous les cas;* on ne saurait, par exemple, assigner de règles fixes qui soient la condition nécessaire de la beauté d'un nuage, d'un paysage, d'une comparaison poétique, etc. — La seconde, c'est que, là même où ces règles existent et sont observées, cette conformité est la condition nécessaire, mais non la condition suffisante de la beauté. Un morceau de musique, un visage humain, un monument, peuvent être dans les règles et dénués de toute beauté.

On juge du beau par l'effet. — Il y a donc, indépendamment de la conformité à ces règles, quelque autre chose qui fait les objets beaux, et qui nous permet de les juger tels. Or, si l'on a une fois écarté la conformité à un type idéal, lequel n'existe pas, si l'on a une fois écarté la conformité à des règles, lesquelles n'existent pas toujours, et qui ne sont, en aucun cas, la raison déterminante et totale du beau, il ne reste plus, semble-t-il, qu'un moyen de juger du beau : c'est d'en juger par l'*effet* que les objets produisent sur nous et par le plaisir qu'ils nous procurent. Pour savoir si une substance est douce, il n'y a ni idée du doux, ni règles à faire intervenir : il faut essayer l'effet de cette substance sur l'organe du goût. De même, pour savoir si un objet est beau, il n'y a qu'un moyen : c'est de voir si cet objet nous donne ou non le sentiment du beau. Seulement, tandis que le vulgaire en juge après coup, une fois l'œuvre faite, l'artiste doit en juger d'avance. Son goût est, comme on l'a dit, prophétique; il est à priori, le notre est à postériori.

Cet effet suppose un accord de l'objet et des facultés. — Maintenant, cette impression, cette satisfaction esthétique qui nous fait reconnaître la beauté, résulte sans doute, comme toute satisfaction, d'un certain **accord** entre la nature de l'objet beau et notre nature propre. Il y a assurément des **conditions subjectives** et des **conditions objectives** de la beauté. Déterminer ces conditions est l'œuvre de la science appelée esthétique[1]. Mais heureusement que, si la *réalisation* de ces conditions *est nécessaire*, la *connaissance* de ces conditions *n'est pas nécessaire* pour ressentir l'impression du beau et pour pouvoir dire avec certitude, en se fondant sur cette impression même, que tel objet est beau.

1. On essayera plus loin (ch. XLV) de déterminer ces conditions et de dire quels rapports et quelles différences il y a entre les conditions du plaisir en général et les conditions du plaisir esthétique en particulier.

L'idéal existe comme besoin. — D'après cela, l'idéal existe sans doute, mais en quel sens? L'idéal, c'est ce qui peut produire dans chaque cas le **maximum d'effet esthétique**. Or, l'effet esthétique résultant d'un accord entre nos facultés et l'objet, c'est la nature de nos facultés qui, dans chaque cas, détermine l'idéal. Donc il n'est pas faux, en un sens, de dire que nous portons toujours l'idéal en nous. Seulement il n'est point en nous sous forme de représentation consciente, de modèle figuré. Il est en nous, dans nos facultés, sous forme de **besoin**, d'**exigences**, de **postulatum** déterminé par la nature générale, les habitudes, l'état actuel de ces facultés elles-mêmes. L'idéal, en un mot, c'est ce qu'exigent dans chaque cas nos facultés esthétiques pour être pleinement satisfaites.

Ce besoin peut être inconscient. — Comme tout besoin, ce besoin peut être inconscient, quoique réel. Mais la satisfaction de ce besoin, comme celle de tout besoin, est consciente, et cela suffit. Voilà pourquoi la beauté peut frapper les esprits les plus ignorants et les plus irréfléchis. Ceux-là seraient incapables de dire en quoi consiste leur idéal; mais la satisfaction qu'ils éprouvent est le signe infaillible qu'ils ont rencontré leur idéal. Le peuple admire les tragédies de Corneille : sait-il pourquoi elles sont belles? Nullement; il en juge seulement par l'émotion même qu'il éprouve, et ce criterium ne le trompe pas[1]. — Il en est de la beauté comme de la lumière. Pour que la sensation de lumière se produise, il faut un accord merveilleux entre la constitution de l'œil et les propriétés de la lumière. Mais, pour percevoir la lumière et pour en jouir, il n'est nullement nécessaire d'avoir fait de la physiologie et de la physique, et de connaître ces propriétés et cette constitution. — Et de même encore que ceux qui ont la vue la meilleure et discernent avec le plus de sûreté les nuances de la couleur, ne sont pas nécessairement ceux qui possèdent la science des lois de l'optique, de même aussi ceux qui ont le goût le plus fin pour discerner la beauté ne sont pas nécessairement ceux qui connaissent les lois plus ou moins certaines dégagées par la critique et l'esthétique. Le goût est d'abord un don naturel; il peut être aussi en partie le résultat d'une éducation, d'une culture des facultés, faite par la pratique et par la com-

1. Il est impossible qu'il le trompe, car sa satisfaction résulte de la rencontre de l'objet demandé par ses facultés, c'est-à-dire de son idéal. Et si, connaissant les exigences de ses facultés, il avait pu déterminer à priori la nature de l'objet capable de les satisfaire, l'idéal ainsi déterminé à priori aurait été nécessairement le même que l'idéal qui lui est révélé à postériori par l'expérience.

paraison des objets beaux : il n'est qu à un très faible degré affaire de science et de principes.

Telles sont les opérations qu'exige la création des œuvres d'art et les facultés qu'elle suppose. On dira plus loin comment, par le moyen de ces opérations et grâce à ces facultés, l'art, tout en imitant la nature, parvient à la surpasser (ch. XLVI).

CHAPITRE XXI

ÉLABORATION DE LA CONNAISSANCE

LE JUGEMENT, SON IRRÉDUCTIBILITÉ AUX OPÉRATIONS SENSITIVES

Toutes les opérations de l'intelligence étudiées ci-dessus se nomment **opérations sensitives.** Celles dont il va être question, à savoir le *jugement*, la *généralisation*, le *raisonnement*, la *raison*, qui toutes dérivent de la faculté d'apercevoir des rapports, se nomment proprement **opérations intellectuelles.** On verra dans les chapitres suivants les caractères propres et les différences irréductibles de ces deux espèces d'opérations.

§ I

Nature du jugement. On peut l'étudier dans la proposition. — J.-J. Rousseau a dit (*Profession de foi du vicaire savoyard*) : « Selon moi, la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est.* » Cela revient à dire, — le mot *est* étant le verbe par excellence, et le verbe étant l'élément essentiel du jugement, — que la faculté distinctive de l'être intelligent c'est le jugement.

Qu'est-ce donc que juger ? — Tout le monde n'est pas d'accord sur la nature et la définition du jugement ; mais tout le monde est d'accord sur ce point, que le jugement s'exprime dans la proposition. Donc, puisque la proposition c'est le jugement tiré pour ainsi dire au dehors et incorporé dans les mots, il est naturel de partir de ce jugement fait corps, et par là même rendu en quelque façon visible et tangible, pour en inférer la nature du jugement intérieur, opération invisible et insaisissable de la pensée.

Or une proposition se compose de deux termes appelés l'un **sujet,** l'autre **attribut,** liés par une **copule.** Il n'y a pas de proposition à moins. Pas de proposition sans sujet : cela va de soi. Pas de proposition non plus sans attribut, car lorsque l'attribut paraît

ne pas exister, comme dans ces jugements : « Je suis, je sens, » c'est qu'il est inclus dans le verbe, et il est aisé de l'en dégager : « Je suis existant, je suis sentant. » Enfin la proposition ne peut non plus exister sans verbe, car lorsque j'énonce à la suite l'un de l'autre ces mots : « Je, aimant; Dieu, bon », ces termes successifs ne sont rattachés par rien, et n'étant pas rapportés l'un à l'autre, il n'y a donc plus, faute de verbe, rien qu'on puisse appeler ni sujet, ni attribut. — Ainsi, en résumé, la proposition lie deux termes, c'est-à-dire les met l'un avec l'autre en rapport.

Définition du jugement : perception et affirmation d'un rapport. — Si donc la proposition est la traduction du jugement, le jugement sera *la perception d'un rapport entre deux idées.* Comme il n'y a pas de proposition sans deux termes, il n'y a pas non plus de jugement sans deux idées; et comme il n'y a pas de proposition sans copule, il n'y a pas non plus de jugement sans perception d'un rapport entre ces idées.

Faut-il définir le jugement la *perception* d'un rapport, ou l'*affirmation* d'un rapport? — Il est l'un et l'autre à la fois. On ne comprend pas, en effet, qu'il soit possible ni de percevoir sans croire et sans affirmer, ni de croire et d'affirmer sans percevoir. La perception est la cause, l'affirmation est l'effet ; et ni cette cause ne peut exister sans cet effet, ni cet effet sans cette cause. C'est ce qu'ont admis la plupart des philosophes en disant que l'**évidence** est la raison du jugement[1].

On dira peut-être qu'on peut percevoir une chose sans y croire et sans l'affirmer. Ainsi le sceptique perçoit le mouvement et ne croit pas à la réalité du mouvement. — Cela est juste, mais c'est qu'alors la perception d'une *raison adverse* vient faire échec à cette première perception et l'empêche de produire son effet naturel. Si le sceptique doute des perceptions de ses sens, c'est qu'il connaît d'ailleurs la faillibilité du témoignage des sens. De même, deux causes de mouvement en agissant sur un même corps peuvent avoir pour effet l'absence de mouvement.

On dira aussi qu'inversement il est possible de croire et d'affirmer sans percevoir; que l'affirmation peut avoir pour cause, outre la perception actuelle, une habitude, ou la passion, ou encore la volonté. On essayera de démontrer plus loin (voy. l'appendice au présent chapitre) que la volonté et les passions n'ont pas une influence

1. Voyez, sur la nature et les rapports de la croyance et de l'évidence, l'appendice au présent chapitre.

directe sur le jugement, et qu'elles ne déterminent la croyance qu'en agissant sur les idées. Quant au jugement fondé sur l'habitude, on peut dire qu'il n'est que la répétition ou l'écho d'un jugement antérieur, lequel a dû lui-même être fondé sur des raisons, qu'on ne perçoit plus actuellement peut-être, mais qu'on se souvient d'avoir perçues.

On peut donc maintenir que la *perception* et l'*affirmation* d'un rapport sont choses inséparables, et que les deux choses réunies constituent le jugement.

§ II

Éléments du jugement : *A*. Termes; ils sont généraux ou particuliers. — Que sont les **termes** de ces rapports affirmés : généraux ou particuliers? — Et que sont ces **rapports** eux-mêmes : généraux ou particuliers?

Les **termes** sont parfois *l'un et l'autre généraux;* exemple : *les fleurs sont belles.* — Dans certains cas, *le sujet est particulier* et *l'attribut général;* exemple : *Socrate est mortel.* — Reste à savoir si le sujet et l'attribut peuvent être l'un et l'autre des termes particuliers. On le nie (V. Janet, *Traité élém. de phil. : du Jugement*). Pourtant, qu'est-ce qui empêche qu'un rapport soit saisi et affirmé entre deux termes particuliers? *Pierre* et *Paul* sont des termes particuliers : or, entre *Pierre* et *Paul*, je puis percevoir toute espèce de rapports : rapports d'égalité, de supériorité, d'infériorité, de ressemblance, de différence, de coexistence, etc. Sans doute les formes du langage déguisent cette vérité : on dit, par exemple, que *Pierre et Paul sont semblables ou différents.* Mais qui ne voit que les deux termes réels du jugement sont ici *Pierre* et *Paul*, et que la *similitude* ou la *différence* n'est pas un terme, mais bien le rapport affirmé entre ces deux termes[1] ?

Mais on peut aller plus loin, et soutenir que le second terme du jugement peut être encore particulier, alors même qu'au lieu d'être

1. On voit par là que le second terme du jugement n'est point toujours un attribut. Comment soutenir en effet que, dans ce jugement, *Pierre et Paul se ressemblent*, l'opération de la pensée consiste à saisir un rapport entre *Pierre* et *Paul* pris ensemble, et l'attribut *similitude?* Evidemment l'opération de la pensée consiste à saisir *un rapport de similitude* entre Pierre et Paul comparés entre eux. — Les jugements de ce genre ne sont point aussi exceptionnels qu'on pourrait le croire : la géométrie tout entière ne consiste-t-elle pas à comparer des grandeurs données, lignes, angles, etc., pour en déterminer les rapports d'égalité ou d'inégalité?

l'idée d'un *objet* individuel, il est l'idée d'une *qualité* affirmée d'un individu. En effet, si l'attribut d'un jugement était nécessairement général, il s'en suivrait que nous ne pourrions jamais attribuer à un sujet que des qualités générales, c'est-à-dire indéterminées, et jamais tel degré précis d'une qualité. Dans l'*énoncé* du jugement, il est vrai, un attribut est forcément général (car les qualités n'ont pas de noms propres); mais cet attribut n'a-t-il pas parfois dans la pensée une détermination particulière? Quand je dis : comme ce lis est blanc! est-ce *la blancheur* en général, ou *sa blancheur* particulière que je remarque dans ce lis? [1]

Ainsi les idées mises en rapport dans le jugement sont tantôt des *idées générales*, tantôt des *données particulières* de la conscience ou des sens, que ces données soient d'ailleurs des objets ou des qualités.

B. **Rapport; il est général ou particulier.** — Même chose à dire du **rapport** lui-même; il est tantôt général, tantôt particulier. — **Général**; exemple : *Les loups sont carnassiers; Pierre est semblable à Paul* (les rapports de substance à phénomène, et de similitude affirmés ici sont conçus comme pouvant exister entre d'autres termes). **Particulier**; c'est ce qui a lieu chaque fois que le rapport est lui-même déterminé, précis; exemple : entre les points A et B, entre la lune et le soleil, il y a précisément *telle distance;* tout nombre est un jugement, et ce jugement est l'expression d'un rapport particulier entre deux grandeurs particulières que l'on a comparées entre elles.

§ III

Objet du jugement : il porte sur les idées et sur les choses. — Cette question nous conduit à une autre : quels sont les

1. Au fond, toute la question ici est de savoir si, quand nous prononçons un jugement, nous entendons mettre le sujet dans la *classe des êtres* désignés par l'attribut, ou mettre l'attribut *parmi les caractères* du sujet; si nous pensons, comme on dit en logique, aux rapports d'*extension* ou aux rapports de *compréhension*. Or il est des cas, sans doute, où nous entendons mettre le sujet dans l'extension de l'attribut, c'est-à-dire dans la classe désignée par l'attribut; ex. : *La baleine est mammifère*, c'est-à-dire dans la classe des mammifères. Mais il y a certainement aussi des cas où nous songeons plutôt à rapporter l'attribut à la compréhension du sujet, c'est-à-dire à l'ensemble de ses attributs; ex.: *Cette femme est belle*. Dans ce cas, l'attribut, quoique général dans le langage, est particulier dans la pensée; car ce n'est pas la beauté en général, mais une certaine beauté, à savoir : celle même que nous percevons, que nous voulons attribuer à cette femme. De même quand je dis : « Je souffre », je ne songe en aucune façon à me mettre dans la classe des êtres souffrants, mais bien à m'attribuer telle souffrance déterminée.

vrais termes ou l'**objet** du jugement? Le jugement porte-t-il sur les *idées*, ou sur les *objets* de nos idées? — Quand les termes du jugement sont *concrets* et *particuliers*, il n'y a pas de distinction à faire entre l'objet et l'idée. Car les termes du jugement sont alors des données de la conscience (moi, souffrance) ou des sens (cette ligne, cette autre ligne); or les données de la conscience sont *identiques* à la réalité, puisque la conscience ne se distingue pas de son objet; et les données des sens sont pour nous *équivalentes* à la réalité, puisque les objets extérieurs ne sont pour nous que des groupes de sensations projetées au dehors, et dont nous faisons des objets (ch. xxxii). Dans tous ces cas, le jugement porte donc, tout à la fois, sur les idées et sur les objets, puisque idées et objets ne font qu'un.

Maintenant, quand les termes du jugement sont des termes *généraux* (les fleurs, la beauté), la relation affirmée est affirmée sans doute entre nos idées; mais en même temps et nécessairement elle est affirmée des *classes d'objets* représentées par nos idées. Et, au fond, la relation entre les objets nous préoccupe plus que la relation entre les idées, et c'est principalement sur la relation entre les objets que porte la *croyance*, élément inséparable du jugement (voyez l'appendice). Quand nous disons par exemple : *l'eau rouille le fer*, nous pensons évidemment beaucoup plus au rapport des choses qu'au rapport des idées. La pensée tend toujours à l'objet, elle vise toujours les choses à travers les idées; elle est essentiellement objectiviste. Garder « l'attitude subjective », renoncer aux choses, s'en tenir aux idées, est tout ce qu'il y a de plus antipathique à la nature de la pensée[1].

§ IV

Origine du jugement. — La nature, les éléments et l'objet du jugement étant déterminés, il s'agit d'en indiquer l'**origine**. La question qui se pose à nous est la suivante : le jugement est-il une opération originale de l'esprit, ou bien est-il réductible aux fonctions que nous avons déjà étudiées?

Dans l'intelligence, nous avons jusqu'à présent reconnu deux fonctions : 1° La **fonction d'acquisition**, par laquelle des éléments de connaissance sont donnés à la conscience; par exemple : des cou-

1. Et c'est pourquoi de toutes les doctrines, parfois si étranges, imaginées par les philosophes, aucune ne répugne autant, à beaucoup près, à la pensée, que cette doctrine appelée quelquefois *idéalisme*, qui nie le monde extérieur et n'admet d'autre réalité que la pensée même et ses modes.

leurs, des saveurs, des plaisirs, des douleurs, etc. C'est ce qu'on peut appeler la simple perception ou, si l'on veut, la **simple appréhension** des objets. — 2° La **fonction de restauration**, par laquelle ces données, une fois acquises, nous sont restituées au moyen de la **mémoire** et de l'**association des idées**. Le jugement peut-il se ramener à la simple appréhension? peut-il se ramener à l'association des idées?

Distinction du jugement et de la simple appréhension. — La simple appréhension rend présentes à la conscience, et même parfois simultanément présentes, grâce à l'unité de conscience, un certain nombre de données entre lesquelles peuvent exister des rapports de toute espèce : rapports de coexistence, de succession, de différence, de ressemblance, etc. Cette appréhension des *données* se confond-elle avec la perception des *rapports* entre ces données? Ce n'est pas tant ici une question de fait que nous posons qu'une question de droit : nous ne cherchons pas si, en fait, ces deux opérations vont ensemble, dès l'origine, dans l'intelligence humaine; nous demandons si ces deux opérations, quoique peut-être unies en fait, ne sont pas essentiellement distinctes et séparables.

La réponse ne saurait être douteuse. Avoir dans sa conscience des objets entre lesquels existent certains rapports, ce n'est point la même chose que percevoir ces rapports.

Distinction de droit. — En effet, la *raison* d'abord exige cette distinction. *Logiquement,* l'idée d'un rapport présuppose les idées des termes, et la réciproque n'est pas vraie. Donc on conçoit, sans contradiction, une conscience (que cette conscience soit réalisée quelque part, ou non, peu importe) où toutes les données qui sont les données de notre conscience existeraient, et où aucun des rapports que nous percevons, nous, entre ces données ne serait perçu. Des perceptions semblables entre elles ou différentes, égales ou inégales, etc., seraient réalisées dans cette conscience, et cette conscience ne percevrait jamais la ressemblance, la différence, l'égalité, l'inégalité, etc. Cette conscience est apparemment celle d'un grand nombre d'êtres sentants.

Distinction de fait. — Mais il y a plus : cette distinction de nature conçue par la raison, notre propre *expérience* en témoigne ; car notre propre expérience nous montre sans cesse la différence qu'il y a entre le fait d'avoir conscience, et même simultanément conscience, d'un certain nombre de choses, entre lesquelles existent

certains rapports, — et celui d'avoir conscience de ces rapports. Que de fois il nous arrive d'avoir sous les yeux des choses semblables, sans remarquer leur ressemblance! d'avoir sous les yeux un certain nombre de choses, sans remarquer quel nombre elles font! — Il y a plus : entre certains objets à nous donnés, nous cherchons souvent des rapports que nous ne trouvons pas. Il peut donc y avoir conscience des données sans y avoir conscience des rapports impliqués dans ces données. — Autre remarque : tout le monde à peu près voit les mêmes objets, tout le monde perçoit-il les mêmes rapports entre ces objets? — Autre encore : entre deux objets qui restent les mêmes, nous percevons tantôt tel rapport, tantôt tel autre : cela montre bien encore que la conscience des rapports ne fait pas une seule et même conscience avec la conscience des données. — Donc, fondés sur l'expérience, non moins que sur la raison, nous pouvons concevoir une intelligence où la conscience des données existerait seule, sans la conscience des rapports : nous n'avons pour cela qu'à généraliser ce qui se trouve à chaque instant réalisé dans notre propre conscience.

Objection : la simple conscience est un sentiment de rapports. — A ces conclusions s'oppose la théorie de l'école anglaise sur la conscience : la conscience prise à son plus bas degré, le fait de conscience *minimum* est déjà le *sentiment d'une différence*. Or qui dit sentiment d'une différence, dit perception d'un rapport; et qui dit perception d'un rapport, dit jugement. Donc, d'après cette théorie, le jugement serait l'élément primitif, l'élément constitutif de la conscience elle-même.

Réfutation. — Nous avons déjà réfuté cette théorie (ch. VII, § 1). 1° Elle est insoutenable ; car la conscience d'une différence présuppose la conscience des choses (modes ou états) entre lesquelles on reconnaît ou l'on sent une différence. L'école anglaise, définissant le minimum de conscience par le sentiment d'une différence, met le rapport avant les termes ; et en voulant constituer les données, les matériaux concrets de la conscience par des sentiments de ce genre, elle veut constituer des termes avec des rapports ; — 2° de plus, on contredit les faits ; car, en fait, nous avons conscience du bleu, du rouge, du son, etc. Or il est absurde de dire que la conscience du bleu, du rouge, etc., soit le sentiment d'une différence, car une différence n'apparaît ni comme bleue, ni comme rouge, etc.; — 3° enfin, si l'on cherche d'où vient l'erreur des partisans de cette théorie, on voit qu'elle résulte d'une confusion entre

la *loi* qui exige que la conscience, pour se maintenir, soit incessamment variée, renouvelée, et la *nature* des perceptions intérieures de la conscience elle-même ; on a confondu le point de vue ontologique et le point de vue psychologique ; on a fait de la différence qui doit exister *entre les divers états de conscience*, l'essence même de *chacun de ces états*.

Autre objection : les rapports d'espace et de temps sont représentés avec les données des sens ou de la conscience. — La théorie anglaise de la conscience n'est donc pas une objection sérieuse. En voici une plus grave. La conscience des données, disons-nous, est distincte de la connaissance des rapports. Mais il est deux cas au moins où l'intuition des rapports est impliquée dans l'intuition même des données ; c'est ce qui a lieu pour les *rapports d'espace* et les *rapports de temps*. La couleur, par exemple, est inséparable de la représentation de l'étendue ; et les états de conscience quels qu'ils soient, sont inséparables de la représentation de la succession et de la durée. Or qu'est-ce que l'étendue et la succession, sinon un ensemble de rapports? Donc l'intuition de la couleur, l'intuition d'une pluralité d'états de conscience est l'intuition d'un ensemble de rapports.

Réponse : il n'y a jugement que s'ils sont dégagés. — Cette observation est vraie. Faut-il en conclure pourtant qu'il y a jugement porté dès la première apparition dans la conscience des représentations d'étendue et de durée? Mais alors il faudra dire qu'un chien juge quand il aboie à la lune, car il la voit étendue! qu'une huître juge quand une sensation de contact se propage dans ses tissus, car elle lui est sans doute aussi donnée sous forme d'étendue ! que nous jugeons quand un phosphène lumineux apparaît dans le champ de la vision ! Appliquer le mot de jugement à des cas semblables, c'est évidemment choquer le sens commun. — C'est qu'en effet, bien qu'il y ait des rapports impliqués dans toute représentation de l'étendue ou de la durée, bien que ces rapports mêmes soient effectivement représentés dans la représentation de l'étendue et de la durée, on ne peut dire qu'ils soient véritablement *perçus* tant qu'ils ne sont pas *remarqués*, *extraits* et *dégagés*.

Et pour qu'ils soient remarqués, que faut-il? — Il faut que les parties de l'espace et du temps soient préalablement *distinguées*. Dans une étendue donnée, arrêtez votre regard sur un point, puis sur un autre, et mesurez ensuite la distance qui les sépare, voilà la percep-

tion des rapports, voilà le jugement. Il n'y a, peut-on dire, de rapport de distance ou de position qu'entre *des points ;* et il n'y a pas de points, tant que l'on n'a pas décomposé, *résolu en ses éléments* l'intuition d'une étendue.

Donc, dans la simple représentation d'une étendue où il n'y a proprement aucune distinction de parties, aucun rapport remarqué, on ne peut pas dire qu'il y ait jugement, quoiqu'il y ait toute la *matière du jugement.* —Même chose à dire de la représentation de la durée.

Les autres rapports ne sont nullement représentés avec les données. — Ce qui vient d'être dit pour ces deux sortes de rapports, ne fait que rendre plus sensible pour tous les autres cas la différence radicale entre la simple appréhension des termes et la perception du rapport ou jugement. Soit, par exemple, le rapport de ressemblance : avant que j'aie reconnu la ressemblance, la ressemblance n'est absolument pas *représentée* dans la conscience. La ligne qui joint deux points est déjà, en un sens, *figurée* dans notre imagination, avant même que cette ligne soit *remarquée;* mais avant qu'on se soit aperçu de la ressemblance des deux termes, la ressemblance n'est en aucune façon représentée dans l'esprit. L'idée de la ressemblance est donc, quand elle nous apparaît, quelque chose d'*absolument nouveau.* — Même chose à dire pour les rapports de différence, d'égalité ou d'inégalité, de cause à effet, de moyen à fin, de substance à phénomène, de nombre, etc.

Par conséquent, en aucun cas, le jugement qui perçoit les rapports ne se confond avec la simple appréhension qui fournit les termes où se trouve contenue la matière de ces rapports.

§ V

Distinction du jugement et de l'association. — Il faut voir maintenant si le jugement est distinct aussi de l'association des idées. — Qu'est-ce que l'association des idées et quels sont les effets possibles de l'association des idées? L'association des idées est cette loi qui fait qu'une idée présente à la conscience tend à y ramener une autre idée ou d'autres idées qui se sont antérieurement trouvées en contiguïté avec elle. — Que fait donc, en somme, l'association des idées ? Elle ramène devant nous, dans le même ordre, ou parfois dans un autre ordre, les données de l'expérience ;

à la première expérience, qui avait ses causes en dehors de nous, dans les événements extérieurs, elle fait succéder une seconde expérience dont les causes sont au dedans de nous-mêmes, dans l'âme ou le cerveau : mais il n'y a d'ailleurs aucune différence entre la première appréhension et l'association des idées.

Si donc l'appréhension ne se confond pas avec la perception des rapports entre les données qu'elle nous fournit, l'association ne se confond pas davantage avec la perception des rapports entre les données qu'elle nous restitue.

Cause de l'illusion qui les confond. — Ce qui nous trompe ici, c'est que l'association des idées, qui rapproche en fait des idées et les met en présence, nous fournit sans cesse des occasions de remarquer des rapports. C'est pourquoi on distingue difficilement ces deux moments, ces deux opérations. Plusieurs psychologues anglais, en particulier, s'y sont complètement mépris. Ils parlent des deux *lois de contiguïté* et *de similarité*, et ils les confondent avec la *perception de la contiguïté* et *de la similarité*. C'est pourquoi ils appellent ces lois à la fois « les *causes de l'association des idées* » et « les *propriétés premières de l'intelligence* » (Bain). Et voilà comment le jugement se trouve impliqué par eux dans toute association d'idées. — Il y a là la confusion la plus grave et la plus palpable. C'est tout autre chose que la contiguïté ou la similarité, *lois* de l'association des idées, — et la perception de la contiguïté et de la similarité, *opérations* de l'intelligence. Il y a une *loi* de contiguïté, en ce sens que des perceptions, qui une première fois ont été données en contiguïté, tendent à se présenter de nouveau en contiguïté. Cela n'a rien de commun avec la *perception* d'une contiguïté soit de temps, soit d'espace. — Il y a une *loi* de similarité, en ce sens que des perceptions entre lesquelles une ressemblance existe tendent à se présenter ensemble dans la conscience ; et ce n'est, nous le savons, qu'un cas particulier de la loi de contiguïté. Cela est tout autre chose que la *perception* de la similarité entre les idées ainsi rapprochées. Règle absolue : c'est, nous l'avons vu, un cercle vicieux formel de faire de la perception d'un rapport quel qu'il soit une cause d'association. Car, si le rapport est perçu, les termes par cela même, coexistent déjà dans la conscience; il n'est donc pas besoin de cette perception d'un rapport pour les faire coexister.

Ainsi aucune association n'est perception de rapport ou jugement; aucune perception de rapport ou jugement n'est association ou principe d'association.

Autre cause de confusion : identité des effets. — Outre la cause de confusion qu'on vient de signaler, et qui résulte de ce que la perception du rapport *suit* ordinairement de très près l'association des idées, il y en a une autre : c'est que *les effets produits peuvent être identiques*, soit que l'association ait existé seule, sans perception de rapports, soit qu'elle ait été suivie d'une perception de rapports. Un animal voit un éclair : l'idée du tonnerre surgit, en vertu de l'association des idées, dans son imagination ; cette seconde idée entraîne de même l'idée de la fuite ; et cette idée, l'acte. Mais cela n'implique pas du tout que l'animal *ait pensé* un rapport quelconque entre l'éclair et le tonnerre, pas même le rapport de succession ; non plus qu'un rapport quelconque entre l'idée du tonnerre et l'idée de la fuite. Car il aurait fui tout aussi bien si, la première idée disparaissant de son esprit au moment même où la seconde y faisait son entrée, et la seconde au moment où apparaissait la troisième, il avait été, par cela même, dans l'impossibilité de remarquer aucune espèce de rapport. La fuite peut être *automatiquement* amenée par la troisième idée ; la troisième automatiquement amenée par la seconde ; la seconde par la première. En apparence, tout sera semblable à ce qui se passe dans le cas où le tonnerre est pensé comme suite ou *effet*, et la fuite, à son tour, comme *moyen* d'éviter le tonnerre ; en réalité, tout sera différent. Dans le premier cas, il y aura *pure succession*, simple déroulement d'une série ; dans le second cas, outre cette succession, il y aura perception de rapports, c'est-à-dire *liaison logique* entre tous les termes de cette série.

Aristote parle quelque part du syllogisme du désir : « J'ai soif, » dit l'appétit. « Voici la boisson, » dit le sens : et l'animal boit. — Savoir comment les choses se passent, en fait, dans la tête de l'animal, ce n'est pas ici la question ; mais, en droit, on comprend très bien que ces trois choses puissent se succéder dans un être sentant, sans qu'il y ait aucunement syllogisme : à savoir, si l'acte est automatiquement amené par les données de l'appétit et du sens réunies, mais sans que cet acte ait été conçu comme *un moyen* pour *cette fin*, le soulagement de la soif. — C'est ainsi que le pur et simple *automatisme mental* peut mener à des effets identiques à ceux du *jugement*, c'est ainsi que la pure et simple *consécution d'idées* peut imiter nos *syllogismes* et nos *inductions*, tout en étant en réalité absolument différente.

Donc, en résumé, l'association des idées est l'*occasion* du juge-

ment ; elle lui fournit une matière pour s'exercer, mais elle n'a en elle-même rien de commun avec le jugement[1].

1. De tout ce qui précède il résulte que nous admettons cette ancienne théorie qui distingue trois opérations de l'esprit : 1° la *simple appréhension*, qui nous donne des idées auxquelles ne s'ajoute aucun jugement, chaleur, couleur, plaisir, etc.; 2° — Le *jugement*, qui saisit les rapports entre ces idées ; — 3° le *raisonnement* qui découvre un rapport entre deux idées par le moyen d'une troisième (voy. la logique de Port-Royal et de Bossuet). — Cousin a fait de cette théorie une critique célèbre (*Philosophie de Locke*, ch. XXIII, XXIV). M. Janet, reprenant la question (*Traité élémentaire*, p. 170 et suiv.), a très bien montré ce qu'il faut prendre de cette critique et ce qu'il en faut laisser.

Cousin a raison de prétendre que l'intelligence débute par *le concret*, non par *l'abstrait*. Nous l'accordons, et nous disons avec lui que ce qui est premier en date dans l'intelligence, ce ne sont pas les *idées*, au sens propre du mot, c'est-à-dire les *concepts*, les notions générales, mais bien les données concrètes et particulières de la conscience et des sens.

Mais, suivant M. Cousin, le jugement est inséparable de ces données mêmes, de ces appréhensions de la conscience et des sens : « Puis-je percevoir ce papier sans percevoir qu'il est blanc ? puis-je avoir conscience de moi-même sans savoir que j'existe ? »

A quoi l'on peut répondre, comme nous l'avons fait : en premier lieu, que, lorsqu'il s'agit des rapports d'espace ou de temps (juxtaposition, coexistence, succession), le sentiment du rapport est peut-être, en effet, impliqué *à quelque degré* dans la perception même des termes du rapport, mais qu'il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des autres rapports, comme ceux de nombre, de cause à effet, de moyen à fin, etc. La conscience des termes peut alors exister intégralement sans la moindre conscience du rapport. On peut percevoir les phénomènes A et B et ignorer absolument que A est la cause de B.

Et l'on peut répondre, en second lieu, que, même dans le cas des rapports d'espace ou de temps, il y a une grande distance entre le sentiment confus de ces rapports impliqués dans nos conceptions, et l'acte de dégager expressément tel ou tel de ces rapports. Avoir la sensation d'un morceau de papier blanc, ce n'est pas la même chose que penser d'un côté l'agrégat des qualités qui forment le papier, moins la blancheur, de l'autre la blancheur abstraite de cet agrégat, et remarquer enfin la *coexistence* de cet attribut avec tous les autres qui forment l'agrégat. De même, avoir de son existence propre ce sentiment qu'en a l'être le plus infime, ce n'est pas la même chose que dégager l'attribut *existence* du sujet *moi*, et s'apercevoir que l'un est inhérent à l'autre. Loin de se confondre avec le *sentiment de l'existence*, le *jugement d'existence* est un de ceux qui exigent la réflexion la plus exercée, car l'attribut *existence*, précisément parce qu'il ne fait absolument qu'un avec le sujet, est un de ceux qu'il est le plus difficile d'abstraire du sujet. Peut-être n'y parviendrait-on jamais, si l'expérience ne nous montrait qu'un sujet quelconque peut, *tandis que son idée demeure identique dans notre esprit*, exister d'abord, puis cesser d'exister, et ne détachait ainsi en quelque sorte d'elle-même l'idée de l'existence de l'idée du sujet.

Ces observations nous fournissent aussi la réponse à faire à une objection de M. Garnier (*Traité des Fac. de l'Ame*) : « Si nos idées, dit-il, ne sont primitivement ni liées, ni déliées (c'est-à-dire si le jugement n'est pas la première opération de l'esprit), comment pouvons-nous ensuite unir de pareilles idées et produire des affirmations et des négations ? Le jugement est arbitraire... Et comment pouvons-nous donner à nos idées un objet réel qu'elles n'ont pas d'abord ? Le passage de la logique à l'ontologie est impossible ; le scepticisme est inévitable. » — Mais nous ne disons pas que le jugement rapproche arbitrairement les idées et *crée* les rapports qu'il affirme : nous disons simplement qu'il les *aperçoit* et les dégage. Peut-on nier qu'il y ait des rapports soit entre les données concrètes de l'expérience, soit entre les idées abstraites de l'entendement ? Peut-on nier davantage que ces rapports puissent exister sans être remarqués ? Cela posé, le jugement consiste précisément à prendre une conscience expresse de ces rapports impliqués dans nos perceptions et dans nos idées. Il n'est donc pas arbitraire.

On demande enfin comment nous donnons un objet réel à nos idées ? — A quoi il faut répondre que, dans le cas où le jugement porte sur les données concrètes

§ VI

Rapport des opérations sensitives et des opérations intellectuelles. — Reprenons maintenant, et concluons. On peut, avec l'ancienne philosophie, ranger sous le nom commun d'**opérations sensitives** la simple appréhension ou perception, et l'association des idées. — Le jugement, d'autre part, résume toutes les opérations qu'on appelait proprement **opérations intellectuelles**. Or il y a une philosophie qui confond ces deux ordres d'opérations. Cette philosophie repose sur une observation vraie : les opérations sensitives sont la base et la *condition préalable* de toute opération intellectuelle. Toute l'intelligence du monde ne peut nous donner ni une perception, ni même, par elle-même et directement, le souvenir d'une perception antérieure (ch. XVI, § 5). Tous les matériaux sur lesquels opère l'intelligence, ce n'est jamais l'intelligence qui les introduit ou les ramène dans la conscience.

Distinction de ces opérations. — Mais, cela reconnu, il faut se garder de conclure de la *dépendance* des fonctions à l'*identité* des fonctions. Car les premières opérations peuvent s'accomplir intégralement, sans qu'il y ait le plus petit rudiment d'opérations intellectuelles.

Les opérations intellectuelles sont autre chose que les opérations sensitives. Comment et par quoi se caractérisent-elles ? Deux ou trois différences surtout sont à noter.

1° **Les secondes ont seule une raison connue.** — Bossuet, définissant les opérations intellectuelles, disait : « Ce sont des opérations qui supposent *une raison à nous connue.* » Il n'en est pas de même des opérations sensitives. Vous percevez un objet ; une sensation vous est donnée ; ou bien une idée vous vient à l'esprit : pouvez-vous dire comment et pourquoi ? Non : la raison de cette

des sens ou de la conscience, ces données mêmes sont alors pour nous les objets ou les équivalents des objets. — Et lorsque ce sont des idées abstraites et générales qui servent de matière à nos jugements, nous savons qu'en affirmant des rapports entre ces idées, nous affirmons par cela même des rapports entre leurs objets, parce que c'est d'après ces objets mêmes, comparés et analysés, que ces idées ont été formées. Elles sont des copies : or quand les copies sont bien faites (ce qu'on peut toujours vérifier), les rapports qui existent entre les copies doivent exister aussi entre les originaux.

On peut donc revenir à la théorie de Port-Royal, pourvu qu'on sache la bien entendre, et qu'on accorde que la matière première du jugement est fournie par les données de la conscience et des sens, avant de l'être par les idées abstraites et générales.

perception ou de cette remémoration demeure en dehors de votre conscience [1]. Percevoir, associer, c'est donc éprouver, subir, c'est être aveugle, c'est être machine, c'est l'inintelligence absolue. Quelle intelligence y a-t-il dans la sensation d'une douleur par exemple ? — Au contraire, quand on juge, on sait pourquoi l'on juge. Quand on juge que deux lignes sont égales, on sait pourquoi on les juge égales : c'est qu'on les *voit* égales. Le jugement porte donc en lui-même *sa raison d'être*, sa justification, son motif : il est fondé sur une perception, sur une connaissance, sur l'évidence. Pour lui-même il n'est pas un problème ; tandis que la sensation serait pour elle-même un problème, s'il pouvait y avoir quelque problème pour la sensation. Sentir, c'est être aveugle ; juger, c'est être éclairé. La sensation c'est donc l'absence d'intelligence ; le jugement, c'est l'intelligence même.

2° **Elles n'ont rien de sensible : on pense sans images**. — Autre différence : il n'y a *aucune ressemblance*, aucune communauté de nature entre les données des opérations sensitives et l'acte d'apercevoir tel ou tel rapport entre ces données [2]. Voici deux figures d'hommes ou d'animaux : vous jugez qu'elles se ressemblent ; vous avez donc les idées de chaque figure, plus l'idée de la ressemblance. Or quel rapport y a-t-il entre celle-ci et celles-là. Les figures, on peut les dessiner ; la ressemblance, comment la dessiner ? par quoi la représenter ? *Il n'y a pas de représentation sensible ou imaginative de la ressemblance.* — Voici deux lignes égales : comment représenterez-vous l'égalité ? Vous en êtes réduit à dessiner deux lignes égales, c'est-à-dire que vous représentez seulement les lignes, et que vous laissez à l'esprit le soin de percevoir, s'il en est capable, l'égalité [3]. — Voici du bleu et du rouge : vous jugez que ces deux couleurs diffèrent. Mais la différence vous

1. La physiologie seule nous fait soupçonner que la sensation ou le souvenir dépend d'une impression, sans pouvoir d'ailleurs ni la définir, ni la décrire, ni expliquer comment l'impression provoque le fait de conscience.

2. Il faut, comme on l'a dit, excepter, dans une certaine mesure, les rapports d'espace et peut-être de durée. Comme la couleur, l'étendue est, en effet, chose qui se voit, qui s'imagine, et c'est pourquoi Kant rapportait la forme d'étendue à la sensibilité. Mais les rapports tels que celui de ressemblance, de différence, etc., ne peuvent ni se *voir* ni s'*imaginer*.

3. Nous en trouvons l'aveu dans D. Hume lui-même. « Puisque l'égalité, dit-il, est une relation, elle n'est pas, à proprement parler, inhérente aux figures elles-mêmes, mais elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elles. » (Cité par Huxley, *Phil. de Hume*, tr. fr, ch. II.) Dans ces quelques mots se trouve contenue une réfutation décisive du sensualisme, de celui de Hume en particulier, d'après lequel toute idée est une impression ou la copie d'une impression. Si l'égalité n'est pas inhérente aux figures, lesquelles sont des impressions, l'égalité n'est donc ni une impression, ni la copie d'une impression

apparaît-elle bleue ou rouge ? La différence a-t-elle une couleur ? Non : une différence ne peut jamais se représenter *par quelque chose d'analogue aux choses mêmes qui diffèrent.* — Vous pensez le nombre dix : essayez de représenter ce nombre. Comme tout à l'heure, pour l'égalité des lignes, vous en serez réduit à représenter des objets, des points par exemple, qui ne sont pas le nombre, mais qui donnent à l'esprit l'occasion de former la notion du nombre.

Ainsi l'idée du rapport est sans ressemblance avec l'idée des termes entre lesquels sont perçus les rapports : les termes sont des images ; l'idée du rapport n'est pas une image. Cette seule raison serait suffisante pour réfuter le sensualisme, pour montrer qu'il n'y a pas de transition possible des opérations sensitives aux opérations intellectuelles, des sens ou de l'imagination à la pensée.

Aristote a dit : *On ne pense pas sans image.* Rien de plus vrai, en un sens ; car, comme nous l'avons dit, les images sont la matière indispensable de la pensée. — Mais la pensée ne consiste pas elle-même, et Aristote l'entendait bien ainsi, uniquement et exclusivement en images ; elle ne s'épuise pas dans les images ; elle ne se réalise pas uniquement par des images. Au contraire, la pensée proprement dite n'a rien de commun avec les images : l'image n'est pas la pensée. En ce sens-là il sera vrai de dire : *c'est sans image que l'on pense.*

3° **Elles ne semblent pas liées aux organes : on pense sans organes.** — Enfin, dans sa distinction des opérations sensitives et des opérations intellectuelles, Bossuet, suivant encore Aristote, ajoute : « Les premières sont liées aux organes ; les autres non. » — Sans prétendre conclure ici aussi catégoriquement, il est permis de trouver cette opinion plausible. Les opérations sensitives sont sous la dépendance des organes, cela est certain. Nous nous représentons tant bien que mal la condition physique d'une sensation : une cellule vibre dans une partie du cerveau, à cet événement déterminé correspond une sensation déterminée. Nous nous représentons tant bien que mal les conditions physiques de l'association des idées : le mouvement se propage d'une cellule à l'autre, une idée apparaît à la suite d'une autre. — Mais la comparaison, la perception d'un rapport entre deux images, l'idée de la ressemblance, par exemple, qu'est-ce qui peut bien y correspondre physiquement ? Tout symbole physique nous fait ici défaut ; car la comparaison et la perception de la ressemblance sont quelque chose qui, tout à la fois, implique l'idée des deux objets semblables et qui en est pourtant

radicalement distinct, quelque chose qui les enveloppe et qui s'y ajoute, quelque chose qui implique une dualité et qui est absolument un. Or quel évènement physique imaginer qui corresponde à cela? — Si donc il y a des raisons mécaniques assignables à la *consécution* des idées, on ne voit pas de raison mécanique assignable à la *liaison logique* et rationnelle des idées, qui, dans certains cas, se superpose à la simple consécution. Penser à Socrate, puis à l'homme, puis au mortel, cela s'explique peut-être mécaniquement; ce qui ne paraît pas s'expliquer mécaniquement, c'est, après qu'on a pensé successivement ces trois choses, ou tout en les pensant, penser en plus qu'elles sont liées entre elles par un rapport d'identité [1].

On pourrait donc, semble-t-il, admettre que dès cette vie terrestre, où notre pensée est associée à un organisme, nous vivons cependant par une partie de nous-mêmes en dehors de notre organisme, que nous sommes en partie esprits purs. La pensée est semblable au cerf-volant, qu'un fil retient à la terre : sans ce fil, au lieu de s'élever, il tombe; mais tout en étant retenu par ce fil, il se meut et plane librement dans le ciel. C'est l'image de la pensée. — En d'autres termes, de même qu'on peut dire tout ensemble que l'on ne pense pas sans image et que l'on pense sans image, de même on pourra dire, d'une part, qu'on ne pense pas sans organes, car les organes fournissent les images nécessaires à la pensée; mais, d'autre part, puisque la pensée diffère absolument de l'image à laquelle elle est surajoutée, on pourra dire aussi que la pensée, en elle-même, n'est pas attachée aux organes; et l'on pourra acquiescer à la grande parole de Bossuet au sujet de la grande parole d'Aristote : « Lorsque

1. « Je veux qu'il ne se forme dans la conscience aucune image sensible sans qu'il y ait dans le corps une impression qui y corresponde : en est-il de même des idées et des vérités intellectuelles? Et s'il est vrai que je ne puisse me représenter un triangle équilatéral sans provoquer un mouvement particulier dans le siège de la pensée, est-il également vrai que j'y provoque d'autres mouvements pour saisir le rapport d'égalité qui existe entre ses côtés? A défaut de l'observation, qui pourrait seule constater ce fait important, il est permis de conjecturer que l'acte purement intellectuel échappe par lui-même aux lois de la matière. Un rapport quelconque suppose, il est vrai, les deux termes qu'il unit; or chacun d'eux constitue un objet sensible, et ne peut, par suite, se concevoir en dehors de toute influence organique... Mais l'acte par lequel l'esprit compare, juge, raisonne, diffère essentiellement de celui par lequel il imagine et perçoit, et ce dernier peut être enchaîné à la nécessité du mouvement, tandis que le premier reste libre... En présence d'un certain nombre d'idées que la mémoire rappelle, pourquoi la raison, sans autre secours organique, ne s'élèverait-elle pas à des notions générales fondées sur certains rapports communs à ces faits? Pourquoi encore dans un tout harmonieux dont les diverses parties sont perçues par les sens, ne saisirait-elle pas à l'aide de ce témoignage l'heureuse disposition de ces parties, en même temps que l'ordre et la beauté de leur ensemble. » (Gratacap, *Théorie de la Mémoire*, p. 199. — Cf. Renouvier, *Crit. phil.*, 1875, II, p. 67 et suiv.)

Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement[1]. »

§ VII

Classification des jugements. — Après avoir parlé du jugement en général, il faut distinguer les diverses espèces de jugements. On peut faire différentes classifications des jugements, suivant le point de vue auquel on se place.

a) Suivant la **qualité**, les jugements sont *affirmatifs* ou *négatifs*.

b) Suivant la **quantité**, c'est-à-dire suivant qu'on prend le sujet dans son entier ou dans une de ses parties, les jugements sont *universels* (Ex. : Les hommes sont mortels), ou *particuliers* (Ex. : Quelques hommes sont sages).

c) Suivant le **rapport de l'attribut au sujet**, ils sont *analytiques* ou *synthétiques*. Cette distinction est due à Kant. Les jugements sont dits *analytiques* lorsque l'attribut, étant enfermé dans le sujet, en est extrait par une analyse. Ex. : Les corps sont étendus. Ces jugements sont aussi nommés *explicatifs* ou *exponibles*, parce qu'ils développent simplement le contenu du sujet, sans y ajouter de notion nouvelle. — Les jugements sont dits *synthétiques* lorsque l'attribut, ne faisant pas partie intégrante du sujet, y est ajouté par une synthèse. Ex. : Ce corps est chaud. Ces jugements sont aussi nommés *amplificatifs* ou *extensifs*, car ce sont les seuls qui accroissent vraiment nos connaissances. On peut représenter les jugements analytiques par cette formule abstraite : le sujet (A+B) est A, et les jugements synthétiques par celle-ci : le sujet (A+B) est C[2].

Règle *absolue :* tous les jugements *analytiques* sont à priori. En effet, lorsque dans le sujet est incluse l'idée de l'attribut, on n'a

1. « S'il a été prouvé, dit M. Ravaisson (*la Philosophie au dix-neuvième siècle*, p. 183) que tout ce qu'on peut appeler les antécédents et les conditions de la pensée, sensations, images, etc., ne peut être sans le cerveau, il ne l'a pas été que la pensée elle-même, dans son action centrale, nécessairement simple, en dépende en aucune façon. En ce for intérieur, plus rien de la matière, du corps, de l'organisme, plus rien de tout ce qui est étendue et multitude. « C'est sans organe qu'on pense, » a dit Aristote : cette haute proposition est demeurée inébranlable, et vraisemblablement, pour qui saura l'entendre, ne sera jamais ébranlée. »

2. Il faut remarquer que bien des jugements analytiques ont été à l'origine des jugements synthétiques. Par exemple, chaque fois que la science découvre une propriété nouvelle essentielle à un certain corps, l'idée de ce corps se trouve enrichie d'un élément nouveau : c'est un jugement synthétique. Mais dans la suite, cette propriété faisant désormais partie de l'essence du sujet, énoncer cette propriété, c'est faire une analyse. Le premier qui a dit : Il est de l'essence de l'hydrogène de pouvoir être liquéfié, a fait un jugement synthétique. Tous ceux qui l'ont répété depuis que la preuve a été fournie, ont fait un jugement analytique.

aucun besoin de l'expérience pour affirmer l'attribut du sujet : il suffit d'analyser le sujet et de ne pas se contredire. Le principe rationnel d'identité ou de non-contradiction est la condition nécessaire et suffisante des jugements analytiques[1].

Règle *générale :* les jugements *synthétiques* sont à postériori. En effet, si un attribut n'est pas nécessairement donné dans un sujet, il n'y a que l'expérience qui puisse m'apprendre si, en fait, il est ou n'est pas donné dans ce sujet. On me parle d'un corps : à priori, sans le voir, je sais qu'il est étendu (jugement analytique) ; mais ce n'est qu'à postériori que je puis savoir s'il est blanc ou noir, s'il est chaud ou froid, etc. (jugement synthétique).

Problème posé par Kant : Comment sont possibles des jugements synthétiques à priori? — Mais, d'après Kant, il y aurait à cette règle une notable exception : les principes rationnels (sauf celui d'identité) et les axiomes mathématiques (sauf ceux qui dérivent du principe d'identité)[2] sont à la fois synthétiques et à priori. Ils sont synthétiques ; car, par exemple, dans le principe de causalité, l'idée de la cause n'est point incluse dans l'idée du fait ; dans l'axiome de la ligne droite, l'idée de *plus courte distance* (qui appartient à la catégorie de la *grandeur*) n'est point incluse dans l'idée de *ligne droite* (qui appartient à la catégorie de la *position*). De plus ils sont à priori, car ces principes et ces axiomes sont universels et nécessaires, et toute vérité d'expérience est particulière et contingente[3].

De là une grave difficulté : comment sont possibles de semblables jugements, à la fois synthétiques et à priori ? — Point de difficulté pour les jugements analytiques à priori ; car, si l'idée de trois angles est enfermée dans l'idée de triangle, on a le droit de dire que le triangle a trois angles. — Point de difficulté non plus pour les jugements synthétiques à postériori ; car, si l'expérience me montre qu'un sujet possède accidentellement un attribut qui n'est pas nécessairement de son essence (par exemple, qu'un homme est malade), j'ai le droit encore d'affirmer cet attribut de ce sujet. — Mais, si un

1. Remarquons que, pour former l'idée du sujet (par exemple, l'idée des sujets homme, corps, métal, etc.) avec les attributs essentiels qu'elle enferme, l'expérience a pu être nécessaire. Donc les jugements analytiques concernant ces sujets ne sont que *relativement* à priori. Ils ont été précédés par des jugements synthétiques et à postériori qui ont formé l'idée même de ces sujets. — Ce serait une question de savoir s'il peut y avoir un seul jugement *absolument* à priori.
2. Voy. *Logique*, Méthode des sciences exactes.
3. Vérité *nécessaire*, celle dont le contraire est impossible ; ex. : Pas de fait sans cause. Vérité *contingente*, celle dont le contraire est possible ; ex. : J'existe.

jugement est synthétique, c'est-à-dire si l'attribut n'est pas donné dans le sujet même, et si, de plus, il est à priori, c'est-à-dire si l'expérience ne nous a pas appris que cet attribut lui appartient, comment un semblable jugement est-il possible? — Telle est justement la question que Kant s'est posée dans la *Critique de la Raison pure*. Et comme de tels jugements sont, d'après Kant, les fondements de toutes les sciences, ce n'est rien moins que la question de la possibilité de la science, la question de la légitimité de la connaissance en général, que Kant, dans son grand ouvrage, s'est posée sous cette forme originale[1].

APPENDICE AU CHAPITRE XXI

LA CROYANCE : SA NATURE, SES ESPÈCES, SES DEGRÉS, SES CONDITIONS

Dans un jugement complet, on peut distinguer trois éléments : l'**aperception**, la **croyance**, l'**affirmation**.

L'affirmation est l'*expression* de la croyance ; l'aperception en est la *raison*. — Nous avons parlé, dans ce qui précède, de l'aperception; l'affirmation ne soulève pas de problèmes particuliers; reste à dire quelques mots sur la croyance, qui soulève au contraire les problèmes les plus graves.

§ I

La croyance en général. — Croire, c'est penser qu'une chose *est*. C'est penser que la chose, objet de notre pensée, existe en soi et absolument comme elle est pensée. En d'autres termes, croire, c'est penser un rapport d'identité entre la représentation et la réalité absolue.

Ses modes : naïve, réfléchie. — Il faut distinguer deux *modes* de la croyance : la croyance *irréfléchie* ou naïve, et la croyance

1. On verra plus loin (ch. XXIX et XXX) que nous n'adoptons pas la solution de Kant; que, d'après nous, tout jugement étant une *aperception* de rapport entre des *données*, suppose nécessairement une expérience, une intuition ; et que les principes rationnels, en particulier, s'expliquent par le concours de l'expérience et de l'intelligence, qui interprète l'expérience et en dégage les lois universelles et nécessaires. En d'autres termes, ces principes ne sont pas pour nous *absolument* à priori, mais *relativement* à priori.

réfléchie ou philosophique. — La croyance naïve est celle qui n'a pas été précédée d'examen et de doute. Telle est la croyance du vulgaire à l'existence des corps; telle est la croyance qui accompagne le rêve. La croyance philosophique est celle qui, ayant traversé l'épreuve du doute, a pleine conscience d'elle-même et pourrait présenter ses titres.

L'une prend la représentation pour l'objet. — Cette différence en entraîne une autre plus profonde. Le vulgaire, n'ayant pas réfléchi sur la connaissance, est dupe du fait de l'objectivation qui accompagne naturellement nos représentations : il prend ses représentations pour les choses mêmes. Tout le contenu, toute la matière de la représentation, couleurs, sons, etc., espace, temps, rapports de tout genre, lui paraît exister hors de la représentation, et pour lui n'en fait pas partie. Pour lui, la représentation se réduit à sa pure forme, c'est-à-dire à l'acte simple, uniforme, toujours identique de la *vision*, de l'*aperception*. Par conséquent, sa croyance consiste à affirmer une **identité numérique** entre l'objet de sa représentation et la réalité ou la vérité absolue.

L'autre affirme que la représentation correspond à l'objet. — Au contraire, le philosophe sait que la matière ou le contenu de la représentation ne fait qu'un avec la représentation elle-même; que le son et la couleur donnés à sa conscience sont des faits de conscience; que les rapports donnés à sa conscience, alors même qu'ils seraient conçus comme universels et nécessaires, sont encore des faits de conscience actuels, particuliers et contingents. — Maintenant, ceci reconnu d'un commun accord entre tous les philosophes (sauf quelques exceptions), ils se partagent ensuite en deux catégories : les uns, les **sceptiques**, s'abstiennent de rien affirmer sur le rapport de la représentation avec la réalité absolue[1], ils s'interdisent la croyance. Les autres, les **dogmatiques**, affirment (sous certaines réserves) que la réalité absolue correspond à la représentation. La croyance philosophique consiste donc à affirmer, non pas une identité numérique, mais une **identité spécifique** entre la réalité et la représentation[2].

1. Ainsi Pyrrhon dira : Le mouvement apparaît à ma conscience; l'égalité de ces deux lignes apparaît à ma conscience. Mais le mouvement *est-il* en réalité? Ces deux lignes *sont-elles* réellement égales? Je n'en sais rien.

2. Par exemple, le vulgaire croit que la maison donnée à sa conscience, c'est l'objet externe lui-même. C'est une illusion, dira justement M. Taine, c'est une *hallucination*; car la maison représentée est un objet purement interne. — Mais il ajoute : C'est une hallucination *vraie*, car à cet objet interne correspond en effet un objet externe. Si bien que cette illusion *équivaut* à une connaissance.

Degré de la croyance : opinion, certitude. — La croyance est aussi susceptible de *degrés*. Imparfaite, inachevée, elle se nomme **opinion** : l'opinion consiste à penser qu'une chose est, tout en pensant qu'elle n'est pas. — La croyance parfaite, absolue, se nomme **certitude** : la certitude consiste à penser *purement et simplement* qu'une chose est. — Quelques philosophes réservent le nom de croyance à la seule opinion, et opposent la croyance à la certitude. C'est reconnaître la croyance là où elle commence seulement à se dégager, et refuser de la reconnaître là où, dégagée de tout élément étranger, elle manifeste sa pure essence. Tant vaudrait appeler cercle, le cercle qu'une main maladroite dessine sur le papier et refuser d'appeler cercle, le cercle parfait conçu par le géomètre.

La croyance, essentiellement distincte du désir et du vouloir. — Telle étant l'essence de la croyance, la croyance se distingue nettement et absolument d'un acte de *désir* ou de *volonté*. L'essence commune du désir et de la volonté, c'est la **tendance**, l'effort vers un certain but. L'idée de **fin** est inséparable de l'idée du désir et du vouloir ; c'est par ce mot de *fin* que ces actes se spécifient et se définissent (chap. XIII). — Or l'idée d'un but à poursuivre, d'une fin à réaliser, n'entre nullement dans l'idée de la croyance. La croyance elle-même, tant qu'elle n'est pas, tant qu'elle se cherche, peut être une fin pour l'esprit qui la désire ; mais la croyance faite, réalisée, n'a pas une fin à poursuivre. Le vouloir, peut-on dire, *a* une fin (par exemple la croyance même) et *n'est pas* une fin ; au contraire, la croyance *est* une fin (pour le vouloir, par exemple), et *n'a pas* elle-même de fin.

Autres manières d'exprimer la même vérité : le désir et le vouloir ont pour objet *ce qui n'est pas ;* la croyance a pour objet *ce qui est.* — De plus, tout vouloir se considère lui-même comme devant, par sa vertu causatrice, *faire exister* ce qui n'est pas (par exemple un mouvement corporel). La croyance, au contraire, se considère elle-même comme existant en vertu de ce qui est, comme *déterminée par ce qui est.* Tout vouloir se juge *cause* de l'être, toute croyance se juge *effet* de l'être. — Tout vouloir s'apparaît comme *création* et peut se traduire par ce mot : *fiat.* Toute croyance s'apparaît comme *constatation* et peut se traduire par ce mot : *est.* — Il semble donc que, loin d'être identiques, le vouloir et la croyance soient opposés par leur essence même.

Essence de la croyance. — Si la croyance n'est ni un fait de désir, ni un fait de volonté, qu'est-elle donc ? *Un mode de la*

représentation. Chez le vulgaire, la croyance c'est l'objectivation de la représentation, autrement dit l'*identification* de la représentation avec l'idée de la réalité absolue. Chez le philosophe, la croyance, c'est plutôt l'*association*, à la représentation, de l'idée d'une réalité absolue correspondante à cette représentation.

§ II

Origine de la croyance : dépend-elle immédiatement de la volonté? — Quelle est maintenant la *cause* de la croyance?

Beaucoup de philosophes, à la suite de Descartes, font dépendre immédiatement la croyance, au moins dans une certaine mesure, de la volonté [1]. — Que la volonté ait *indirectement* une grande influence sur la croyance par son influence *directe* sur les idées, c'est ce que nul ne peut contester. D'où il suit que tout le monde doit aussi s'entendre sur la question *morale* de savoir s'il faut attribuer à l'homme une certaine part de responsabilité dans ses croyances vraies ou fausses. — Mais la question *psychologique* à discuter est celle de savoir si la croyance est, à quelque degré, indépendante de la représentation, et sous la dépendance directe et immédiate de la volonté. — C'est ce que nous ne pouvons accorder. A nos yeux la croyance réfléchit toujours exactement l'état de la représentation, et ne saurait, à aucun degré et en aucun sens, échapper à l'influence de la représentation pour s'accommoder à l'influence de la volonté.

La volonté est parfois sans action sur la croyance. — En fait tout d'abord, il est au moins certains cas où la croyance est tout à fait hors des prises du vouloir. — Dans certains cas, on croit *nécessairement*, en dépit de tous les efforts qu'on ferait pour ne pas croire : ainsi, comment s'y prendre, quand on ignore les arguments sceptiques, pour ne pas croire que deux et deux font quatre; ou que le fils, qu'on sait être mort, est mort? — Dans d'autres cas, au contraire, on veut croire et l'on ne croit pas. Qui a fait plus d'effort que Pascal pour croire aux vérités de la religion? Il n'est pas sûr qu'il y ait pleinement réussi.

Son action dans aucun cas n'est prouvée. — Si donc il y a des cas où la volonté ne peut rien sur la croyance, ni pour l'empêcher, ni pour la produire, il s'ensuit que, dans ces cas tout au moins, la croyance dépend uniquement de motifs intellectuels. Or,

1. Voy. les savantes et subtiles analyses de M. Ollé Laprune dans son livre sur *la Certitude morale*, et de M. Brochard, dans son livre sur *l'Erreur*.

ceci accordé, et cette cause possible de la croyance étant reconnue, c'est maintenant à ceux qui veulent faire dépendre, dans une mesure quelconque, la croyance de la volonté, d'établir que cette cause, suffisante dans certains cas, ne l'est pas dans tous. Qu'on essaye donc de produire un cas où l'état de l'esprit quant à la croyance ne soit pas l'expression exacte de l'état de l'esprit quant à la représentation; un cas où la croyance restant en deçà ou s'avançant au delà des raisons intellectuelles de croire, on soit obligé d'attribuer cet écart entre la croyance et la représentation à l'influence directe de la volonté. Nous ne sachions pas que jamais cette preuve ait été faite, et que jamais un cas semblable ait été produit.

Elle est impossible. — On peut aller plus loin, et affirmer qu'il ne sera jamais produit. En effet, de la définition même de la croyance et de la définition de la volonté, il résulte que la volonté est *absolument inefficace* pour engendrer la croyance.

En effet, croire, c'est penser qu'une chose est. Or supposons que nous n'ayons pas de preuves intellectuelles suffisantes de penser qu'une chose est, et que nous sachions n'en pas avoir. La volonté pourra-t-elle suppléer à ce défaut de preuve reconnu de nous, et déterminer la croyance? — Mais la volonté sait bien qu'elle *n'est pas une preuve* et qu'elle ne peut tenir lieu de preuve; la volonté sait bien qu'elle ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas, ou que ce qui n'est pas soit. Donc on ne voit pas à quoi pourrait servir ici la volonté, sinon à rendre plus manifeste, par son effort même pour y suppléer, le défaut dans les preuves dont la croyance a besoin, et à rendre le doute plus tenace, par son effort même pour en triompher.

Toute volonté de croire qui dépasserait les raisons de *croire* serait comme un *mensonge* qu'on essayerait de se faire à soi-même et dont on ne réussirait pas à se convaincre. En un mot, *toute volonté de croire est inévitablement une raison de douter.*

Il est vrai qu'à la longue les choses peuvent changer. La volonté peut d'abord nous faire *proférer* une affirmation à laquelle nous ne croyons pas intérieurement; dans la suite, nous y croirons peut-être, à force de l'avoir proférée[1]. Mais si la chose a lieu, c'est parce que cette affirmation, d'abord volontaire, aura cessé d'être volontaire en devenant habituelle, et, qu'étant devenue habituelle, elle nous paraîtra résulter de la nature même des choses. — Mais tant

1. Pascal le savait bien ; et c'est pourquoi il donne, au sujet des croyances qui lui sont chères, le conseil d'agir d'abord et de parler *comme si* on croyait, sachant bien que la croyance pourra résulter à la fin de ces paroles et de ces actes mêmes.

que la volonté qui produit l'affirmation reste consciente d'elle-même, nécessairement cette affirmation reste douteuse et destituée de croyance interne, dans la mesure exacte où on la sait l'œuvre de la volonté.

Résumé : dilemme. — En résumé : ou nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raison, ou se prendre elle-même pour une raison.

La passion, cause indirecte de la croyance, comme le vouloir. — Tout ce qu'on vient de dire de la *volonté* de croire pourrait se répéter, *mutatis mutandis*, du *désir* de croire. La passion, non plus que la volonté, n'est pas immédiatement maîtresse de la croyance. Si elle agit sur la croyance, c'est indirectement aussi, en mettant en jeu l'imagination.

La cause de la croyance est intellectuelle : évidence. — La raison de la croyance n'est, et ne peut être qu'*intellectuelle ;* il s'agit de déterminer la nature de cette raison.

L'évidence, dit-on ordinairement, est la cause de la certitude [1]. Nous admettons cette proposition, qui est de sens commun, et qui s'oppose à toutes les théories qui font dépendre la croyance de raisons autres que des raisons intellectuelles. Il s'agit seulement de l'expliquer.

Nature de l'évidence. — Que faut-il entendre par *évidence* ?

On ne gagnerait rien évidemment à remplacer le mot *évidence* par celui de *clarté* ou de *distinction*, etc.

D'après Hume, ce qu'on appelle évidence, ce qui détermine la croyance, c'est la *force*, la *vivacité* de la représentation. — Cette théorie est réfutée par les faits. Il est des cas où la représentation n'a qu'un faible degré de force absolue : ainsi dans le rêve, dans la rêverie. Or une croyance (absolue dans le rêve, et plus ou moins ferme dans la rêverie) accompagne ces représentations. — Inverse-

1. On dit plus souvent encore que *l'évidence est le criterium de la certitude*. *Certitude* doit être pris ici dans le sens de *vérité objective.* Si *certitude* était pris au sens *psychologique*, pour désigner la *croyance ferme* (laquelle peut fort bien être erronée), dire que l'évidence est le criterium de la certitude n'a plus de sens. La certitude, fait psychologique, n'a pas besoin de criterium. On sait bien quand on est ou n'est pas certain, comme on sait si l'on souffre ou non, sans avoir besoin d'un signe pour en avertir.

ment, chez un halluciné qui se rend compte de son illusion, la croyance est refusée à une représentation de même force pourtant que la sensation.

D'après certains philosophes, l'évidence, c'est la *connaissance adéquate*, parfaite, intégrale, de l'objet. — Mais comment pouvons-nous savoir quand notre connaissance est ou n'est pas adéquate? Il faudrait pour cela saisir l'objet lui-même en dehors de la connaissance, et le comparer à la connaissance. Or il n'y a pour nous qu'un moyen de saisir l'objet, c'est d'en prendre connaissance. — Qu'est-ce donc encore une fois que cette évidence qui détermine la croyance?

L'évidence, caractère de toute représentation non-contredite. — A notre sens, est *évident* tout ce qui est pensé, représenté, — à moins qu'il ne soit contredit. Expliquons le sens et la portée des deux parties de cette assertion.

Évident veut dire *qui apparaît, qui est vu.* — Or la pensée est de sa nature essentiellement *objectiviste* ou plutôt *objectivante.* C'est-à-dire que tout ce qui est pensé nous semble naturellement une chose, un objet, *aperçu* par la pensée. Les opérations des sens, de la conscience, de l'entendement, de la mémoire, de l'imagination elle-même nous apparaissent comme des actes de *vision* ou de *perception.* Nous voyons ou croyons voir des objets sensibles, des vérités abstraites, le passé, l'avenir, etc. Donc, naturellement, et tant qu'aucune raison adverse ne vient s'y opposer, toute chose pensée, par une opération quelconque de la pensée, semble une chose *vue*, *aperçue*, c'est-à-dire semble une chose *évidente.* Par suite aussi cette chose est un objet de croyance.

Par là nous voyons pourquoi la croyance accompagne naturellement l'évidence. C'est qu'au fond croyance et évidence *sont une seule et même chose.* Il y a évidence quand on pense que la chose *est vue;* il y a croyance quand on pense que la chose *est.* Mais penser qu'une chose est vue, ou qu'elle est, c'est exactement la même chose. Évidence et croyance peuvent donc se définir ensemble, *l'objectivation de l'objet de la pensée.* Dès qu'une chose est pensée à titre d'*objet*, par cela même il semble qu'elle soit *vue*, et par cela même elle est *crue.*

En résumé, naturellement, et tant que rien ne s'y oppose, toute représentation s'objective; donc, naturellement, toute représentation apparaît comme évidente, et, naturellement aussi, toute représentation est accompagnée de croyance. Représentation,

évidence, croyance, naturellement tout cela se tient, tout cela est un.

On demande pourquoi dans certains cas la croyance s'ajoute à la représentation ; il faudrait demander bien plutôt comment il se fait qu'elle ne s'y ajoute pas partout et toujours. La représentation s'objectivant naturellement, la croyance suit naturellement la représentation comme l'ombre suit le corps ; elle est pour ainsi dire de son essence. La vraie difficulté est de comprendre comment, dans certains cas, la croyance se sépare de la représentation.

La non-évidence, caractère de toute représentation contradictoire ou contredite. — Puisque l'évidence et la croyance résultent du fait de l'objectivation, la non-évidence et l'impossibilité de la croyance doivent résulter de l'impossibilité de l'objectivation.

Une chose ne peut paraître évidente, et ne peut être crue, quand elle ne peut être posée dans la réalité absolue, comme chose indépendante de la pensée actuelle qui la pense. Or d'où résulte cette impossibilité de poser une chose dans la réalité absolue ? — On n'y voit qu'une raison assignable : c'est *une contradiction*, à savoir : soit une *contradiction intrinsèque* qui la *détruit ;* soit une *contradiction extrinsèque* qui la *nie*. Par exemple, quelque effort que je fasse, je ne puis réaliser par l'imagination l'image contradictoire en soi d'un triangle carré, ou d'un blanc non blanc. Donc je ne puis croire ni à la réalité, ni à la possibilité d'un triangle carré ou d'un blanc non blanc. — Et quelque effort que je fasse, je ne puis imaginer que je tiens une fleur entre les doigts, quand j'ai le sentiment contradictoire que je tiens un porte-plume. Donc je ne puis croire que je tiens à ce moment une fleur.

D'où cette conclusion générale : toute représentation qui n'est pas *contradictoire* en soi ou *contredite* s'objective naturellement, apparaît évidente et devient objet de croyance. Toute représentation, au contraire, qui est contradictoire en soi, ou contredite, ne peut s'objectiver, et demeure destituée d'évidence et de croyance [1].

Contradiction intrinsèque et extrinsèque. — Reste à

1. Nous ne nous écartons pas, en tout ceci, des vues de Descartes sur le sujet. Il serait aisé de rapporter nombre de passages (voy. en particulier dans le *Disc. de la Méth.* la première règle de méthode et tout le commentaire sur le *Cogito*) d'où il résulte que Descartes appelle évidente une proposition qu'aucune proposition opposée ne contredit et ne parvient à ébranler. L'évidence d'une proposition, c'est pour lui l'occupation, la possession incontestée et incontestable de la conscience par cette proposition.

se demander d'où viennent ces contradictions si opportunes, qui nous empêchent de donner notre créance à tout ce qui traverse notre pensée.

La contradiction, comme on vient de le voir, peut être interne : dans ce cas, elle résulte des éléments mêmes de la représentation (par exemple, cercle carré), opposés entre eux, et qui ne peuvent être réalisés ensemble dans la pensée. La contradiction peut aussi être externe. Dans ce cas, les représentations *antagonistes* ou *répressives* peuvent être de diverse nature.

Nature des antagonistes : 1° Principes rationnels. — En première ligne, il faut mettre les *principes de la raison* (principes de causalité, axiomes mathématiques, etc.). Ces principes sont comme les sentinelles avancées de la pensée, les protecteurs attitrés de la raison, les gardiens intraitables et incorruptibles de la créance. Toute pensée qui les rencontre sur son chemin disparaît aussitôt de la scène, vaincue d'avance par ces principes premiers de l'esprit, qui semblent participer de la puissance inéluctable des forces de la nature.

2° **Les vérités d'expérience.** — En second lieu, viennent les *principes généraux*, les *lois* de la nature, résultats d'expériences accumulées. Une expérience cinquante fois séculaire nous a appris que les morts ne ressuscitent point. C'est pourquoi nous ne croyons pas aux revenants, malgré tous les récits qu'on en fait. C'est généralement parce qu'ils contredisent les lois de la nature les mieux établies, que les rêves sont reconnus menteurs au réveil.

3° **Le souvenir.** — En troisième lieu, la répression qui fait obstacle à la croyance peut provenir des *souvenirs personnels*. La mémoire, enregistrant nos connaissances et nos actes passés, nous montre en quelque sorte la ligne entière de notre expérience antérieure, et nous porte ainsi naturellement à dire de tout ce qui fait dévier cette ligne ou la rompt : ceci est faux, et à dire de tout ce qui s'adapte exactement à cette ligne et la prolonge : ceci est vrai. Je vois en rêve un ami que j'ai perdu : je reconnaîtrai mon illusion dès que je me rappellerai les circonstances de sa mort. On me demande s'il est vrai que j'aie fait telle chose, tel jour. Je puis hésiter d'abord. Je n'hésite plus si ma mémoire peut me fournir en quelque sorte un *alibi*, en me rappelant que j'ai fait autre chose ce jour-là.

4° **Les sensations.** — En quatrième lieu, la représentation antagoniste peut être opposée par les *sens*. Je vois une personne

assise dans mon fauteuil : si je vais moi-même m'asseoir, sans rencontrer aucun obstacle, dans mon fauteuil, le toucher convainc la vue d'hallucination.

5° **Le témoignage d'autrui**. — Enfin, dans certains cas, le *témoignage des autres* peut nous servir pour reconnaître nos illusions. Par exemple, l'halluciné qui sent la contagion du sens halluciné s'étendre, de proche en proche, aux autres sens et à son intelligence tout entière, fait appel, pour fortifier l'opposition déjà chancelante de sa raison, au témoignage d'autrui.

Résumé. — Ainsi, en vertu de la tendance de toute représentation à l'objectivation, nous sommes toujours sur le seuil des croyances absurdes, de l'hallucination, de la folie ; mais, en vertu de la répression constante exercée sur les apparences fausses par les principes et les données que nous savons vraies, la raison se défend, comme par une sorte de dialectique incessante, contre l'absurdité, et, pour l'ordinaire, aboutit, soit à la croyance raisonnable, soit au doute raisonnable.

La cause de la croyance est donc dans l'**objectivation spontanée** de la représentation tant qu'aucun obstacle ne s'y oppose. La cause du doute est dans l'**obstacle à l'objectivation** qui provient d'une contradiction intrinsèque ou extrinsèque.

Contre-épreuve. — La contre-épreuve de ces explications est fournie, aussi décisive qu'on peut la souhaiter, par les cas où, en dépit de sa fausseté, de son absurdité, la représentation s'objective et entraîne la croyance, parce que cette contradiction répressive fait défaut. C'est en effet de l'absence de cette répression que naissent les illusions passagères, incomplètes, volontaires, ou au contraire durables, absolues, invincibles, de la rêverie, du rêve, du somnambulisme, de la folie [1].

Conclusion : vrai rôle de la volonté dans la croyance. — Par tout ce qui vient d'être dit on voit aisément quel est le rôle de la volonté dans la croyance, ce qu'elle ne peut pas, comme aussi ce qu'elle peut. Ce qu'elle ne peut pas, c'est agir sur la croyance, sans l'intermédiaire de la représentation ; — ce qu'elle peut, c'est agir sur la

1. M. Taine a supérieurement traité ce sujet, avec tous les exemples et preuves désirables, dans son livre sur l'*Intelligence*, particulièrement, t. I, part. II, liv. I, ch. I : De l'illusion, et ch. II : De la Rectification. — Chacun pourra aisément, en portant son attention sur les phénomènes intellectuels du sommeil à l'état naissant, vérifier par lui-même cette loi que, faute de répression, toute représentation d'objets, de rapports, etc., si absurde qu'elle soit, est objectivée et considérée comme vraie. On sent alors très nettement l'envahissement du vertige mental et de la folie.

croyance en agissant sur la représentation. La volonté est maîtresse de l'**attention** ; par conséquent, elle peut, dans ce conflit incessant des représentations et des motifs de croire ou de ne pas croire, prêter ou refuser à telle ou telle représentation le secours de l'attention et préparer ainsi sa victoire ou sa défaite, en la fortifiant ou en l'affaiblissant, en suscitant pour elle ou contre elle des représentations auxiliaires ou opposées. La vérité sur ce point a été dite par Pascal avec la dernière précision (*Pensées*, III, 10) :

« La volonté est un des principaux organes de la créance ; *non qu'elle forme la créance*, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'un plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi *il en juge par ce qu'il y voit.* »

CHAPITRE XXII

DU JUGEMENT (SUITE)

DES RELATIONS OU CATÉGORIES, OBJET DU JUGEMENT; DES CATÉGORIES EN GÉNÉRAL; DES CATÉGORIES DE SUBSTANCE, DE CAUSE ET DE FIN EN PARTICULIER.

Les rapports, objet du jugement; leur importance. — La fonction propre de l'intelligence c'est la **perception des rapports**. C'est pourquoi les *données* des sens et de la conscience n'intéressent l'intelligence que comme termes de rapports connus ou à découvrir. Sauf le cas de vague rêverie, où nous laissons aller nos idées au hasard, sans les arrêter au passage pour les décomposer ou les rapporter à d'autres ; sauf les cas plus rares, où la force d'une impression immobilise au contraire la conscience et la fixe sur un unique objet, — nous ne faisons jamais qu'analyser nos idées, pour découvrir les relations des éléments qu'elles renferment, ou comparer nos idées à d'autres idées, pour découvrir leurs relations avec celles-ci. La vie humaine tout entière est fondée sur la connaissance des rapports de coexistence, de succession, de causalité, etc., entre les choses. Et la science n'a pas d'autre objet que d'étendre ou de rendre plus certaine la connaissance de ces rapports.

C'est le grand mérite de l'école criticiste (école de Kant) d'avoir mis en relief l'originalité et l'importance de cette *fonction intellectuelle;* c'est le grand défaut de Hume et de toute l'école empiriste de l'avoir confondue avec les *fonctions sensitives* de la simple appréhension ou de l'association des idées.

Deux problèmes : nombre des rapports; mode de leur connaissance. — Puisque la connaissance des rapports a tant d'importance, deux questions se posent au psychologue : 1° faire de tous les rapports sous lesquels l'esprit humain peut envisager les objets, un dénombrement complet et une classification régulière; — 2° expliquer la connaissance de ces rapports.

§ 1

Solution d'Aristote : dix catégories. — Aristote et Kant ont cherché la solution de ces problèmes dans leur théorie célèbre des **catégories**[1].

D'après Aristote, les catégories sont au nombre de dix : la substance, la qualité, la relation, la quantité, le lieu, le temps, la situation, la manière d'être, l'action et la passion. Aristote n'a pas d'ailleurs indiqué la méthode qu'il a suivie pour déterminer les catégories. Il n'a pas non plus justifié la liste qu'il propose ; il n'a pas essayé de démontrer que cette liste n'était susceptible ni d'être augmentée, ni d'être réduite. Sa classification paraît tout *empirique*[2]. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'Aristote ait varié sur le nombre et l'ordre des catégories.

Solution de Kant : douze catégories ; comment il les détermine. — Pour Kant, les catégories sont au nombre de douze, qu'il énumère par groupes de trois, sous les quatre rubriques suivantes . 1° **quantité** : unité, pluralité, totalité ; — 2° **qualité** : affirmation, négation, limitation ; — 3° **relation** : substance, causalité, communauté ; — 4° **modalité** possibilité, existence, nécessité. — Kant a cet avantage sur Aristote qu'il indique la méthode qui lui sert de fil conducteur pour la découverte et la classification des catégories : il prétend les déduire des diverses formes de jugements distinguées et classées par les logiciens, et qui sont au nombre de douze : jugements généraux, particuliers, universels, affirmatifs, etc. — Malheureusement, ni la classification des diverses formes de jugement, ni l'idée de déduire de cette classification logique les diverses catégories, ni la manière dont Kant a fait cette déduction, ne sont à l'abri de toute critique[3].

Autres solutions. — Depuis Kant, on a proposé bien des

1. Le mot *catégories* signifie les relations que nous pouvons *affirmer* — κατήγορειν — des objets, les points de vue sous lesquels nous pouvons les envisager.

2. « C'était, dit Kant, un dessein digne de l'esprit pénétrant d'Aristote que celui de rechercher ces concepts fondamentaux. Mais, comme il ne suivait aucun principe, il les recueillit comme ils se présentaient à lui, et sa liste resta défectueuse, etc. » (*Crit. de la raison pure*, tr. Barni, t. I, p. 139.) — Stuart Mill critique l'énumération d'Aristote et dit qu'elle ressemble à une division des animaux en hommes, quadrupèdes, chevaux et poneys. Mais Mill ne semble pas avoir bien compris le but d'Aristote, qui n'est pas de distribuer tous les *êtres* en classes, mais, ce qui est différent, de dénombrer tous les *rapports* généraux que l'on peut affirmer des êtres.

3. Voy. Renouvier, *Logique*, t. I, p. 190 et suiv.

systèmes de catégories. Stuart Mill semble reconnaître quatre relations irréductibles : coexistence, succession, ressemblance, différence. M. Bain n'admet que ces deux dernières, etc. — Nous ne saurions entrer ici dans la discussion de ces systèmes. D'ailleurs, à notre point de vue, le problème n'a pas l'importance que l'école criticiste lui attribue. Il est aisé d'en voir la raison.

Théories sur l'origine des catégories. Théorie criticiste : innéité. Théorie opposée : relations dégagées par l'intelligence. — L'importance plus ou moins grande qu'on attache à la détermination exacte des catégories dépend de l'idée qu'on se fait des catégories elles-mêmes, et de l'origine qu'on leur attribue. Une fois qu'on a reconnu que les catégories sont des *idées intellectuelles* et n'ont rien de commun avec les *données sensibles,* il y a encore deux théories possibles sur les catégories, deux manières de concevoir comment l'intelligence les possède.

Pour l'école criticiste (école de Kant), les catégories sont *innées à l'intelligence*, elles sont les *formes constitutives de la pensée.* Ces formes s'appliquent aux données sensibles, et c'est parce qu'elles s'y appliquent que les choses nous apparaissent sous l'aspect de la causalité, substantialité, unité, diversité, etc. — Pour d'autres, au contraire (Aristote paraît être de ce nombre), les diverses catégories ou relations *ont leur fondement dans les données de l'expérience.* Sans doute l'intelligence seule peut les apercevoir ; mais elle ne les crée pas, elle ne fait que s'en rendre compte et les dégager.

Or, si les catégories sont des *formes innées* de l'esprit, si ce sont, pour ainsi dire, autant de facultés originales, autant de pièces de l'organisme mental, c'est une tâche qui s'impose nécessairement au psychologue de faire un dénombrement exact des catégories, comme c'est la tâche de l'anatomiste de dénombrer exactement les pièces de la colonne vertébrale. Et de plus, on conçoit que ce dénombrement soit possible ; car, puisqu'on n'opère que sur un seul et même sujet, la pensée, rien n'empêche d'en faire une analyse complète. — Mais, si l'intelligence n'est que la faculté d'*apercevoir les rapports* que lui présentent les choses, alors on peut dire que l'énumération complète de ces rapports importe assez peu au psychologue. De plus, il n'est peut-être pas possible, dans ce cas, de jamais déclarer que l'énumération soit complète ; car qui sait si les choses ne pourront pas quelque jour se présenter à nous sous des rapports nouveaux ou jusqu'alors inaperçus ? Tandis que, dans la théorie criticiste, la liste des catégories demeurerait encore telle qu'elle est si nous

allions vivre dans un autre monde, parce que notre intelligence emporterait avec elle *ses catégories* dans cette existence nouvelle, la théorie opposée admet que la liste des catégories pourrait changer avec les conditions de notre existence, et même que dès notre existence actuelle, en droit, sinon en fait, elle demeure toujours ouverte.

Critique de la théorie kantienne. — Or, maintenant, la théorie criticiste nous paraît devoir être rejetée. Sans entrer ici dans une critique approfondie de cette théorie, deux ou trois remarques suffiront pour justifier notre opinion.

1° **Le mode d'existence attribué aux catégories est indéfinissable.** — On se demande tout d'abord quel est le **mode d'existence** des catégories dans l'entendement avant que l'expérience leur ait fourni une matière, à laquelle elles puissent s'appliquer. Qu'est-ce que l'unité envisagée indépendamment de tout objet un, la causalité envisagée indépendamment de phénomènes quelconques en relation?

Les catégories existent-elles, en cet état, à titre de **pensées conscientes**? — Mais comment penser l'unité en soi sans penser à rien qui soit un?

Existent-elles à titre de **lois**? — Mais une loi n'est rien indépendamment des faits dont elle exprime seulement la manière d'être constante? La loi de la gravitation a-t-elle une existence quelconque en dehors des corps qui gravitent? Si l'on met à part la loi morale[1], nous n'avons l'idée d'aucune loi qui soit autre chose que la *manière d'être constante des êtres ou des faits*.

Dira-t-on enfin que les catégories existent à titre de **formes** ou de moules, tout prêts à recevoir la matière sensible? — C'est, comme dit Aristote, parler à vide et faire des métaphores poétiques, κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς ποιητικὰς ποιεῖν. — On ne voit donc pas comment le criticisme peut définir d'une manière intelligible le mode d'existence des catégories antérieurement à leur union avec la matière.

A vrai dire, ces formes pures, que Kant combine, pour expliquer la connaissance, avec une matière qu'il suppose par elle-même indéterminée et sans forme[2], ne sont pas moins indéfinissables, ni

1. Le mot *loi*, appliqué à la règle des mœurs, a un tout autre sens et signifie, non ce qui se fait, mais ce qui devrait se faire. Et l'on peut prêter à la loi morale une existence indépendante (par exemple dans la volonté divine) des agents (les volontés humaines) dont elle est la loi.

2. Il est vrai que, quand elle se présente à l'entendement, cette matière a pris

moins chimériques que ces *formes substantielles* du moyen âge [1], lesquelles étaient censées s'ajouter à une matière uniforme et indéterminée pour constituer les différents corps (eau, feu, bois, etc.). Ce n'est pas sans quelque raison qu'on a appelé Kant le dernier et le plus grand des scolastiques. Une matière — soit corporelle (comme celle des scolastiques), soit spirituelle (comme les données sensibles auxquelles s'applique l'entendement dans la théorie de Kant), — qui est sans forme, n'est rien. Une forme — soit corporelle (comme les entités scolastiques), soit spirituelle (comme les catégories), — qui n'est la forme de rien, n'est rien. Les deux éléments de la connaissance admis par Kant ne sont, non plus que les deux éléments des scolastiques, que *deux abstractions réalisées*.

2° **Les relations affirmées des objets seront créées par la pensée.** — Si les catégories, au lieu d'être *dégagées* par l'esprit des données de l'expérience, où elles ont leur fondement, sont *imposées* par l'esprit aux données de l'expérience, alors c'est l'esprit qui crée de toutes pièces les relations que nous apercevons entre les objets : c'est l'esprit qui fait les objets semblables, dissemblables, uns, divers, etc. [2] ! Il faudra donc dire de la connaissance humaine des rapports ce que Bossuet dit de la connaissance divine en général : l'esprit ne voit pas les choses parce qu'elles sont, mais les choses sont parce que l'esprit les voit. Comment admettre une semblable conséquence ? Est-ce la pensée de Newton qui a créé la gravitation universelle ? Et la vérité n'existe-t-elle que du moment où elle nous est connue ?

3° **L'application des catégories est arbitraire ou implique l'existence et la reconnaissance des rapports.** — Autre conséquence : Si les catégories sont des lois nécessaires de la pensée, elles devraient, semble-t-il, s'appliquer indifféremment à *tous les objets*. C'est parce que les formes d'espace et de temps s'appliquent à tous les objets que Kant a pu soutenir avec vraisemblance qu'elles sont des formes inhérentes à notre faculté de sentir. De même, tous les objets de l'expérience devraient se sou-

déjà les formes de temps et d'espace ; mais elle est sans forme à tous les autres points de vue : elle n'a ni unité, ni diversité, ni grandeur, ni petitesse, puisque que toutes ces formes lui sont données par l'application des catégories de l'entendement.

1. Ces formes étaient appelées, de leur nom commun : *hæccéités* (parce qu'elles faisaient qu'un objet est tel ou tel, *hic, hæc, hoc,* et de leurs noms propres : *aquosité, ignéité, lignéité,* etc.

2. Dans la théorie criticiste, les relations affirmées sont des dénominations purement *extrinsèques*, c'est-à-dire arbitraires, et non fondées sur la nature des choses.

mettre aux catégories. Pourquoi n'en est-il pas ainsi? Pourquoi, par exemple, toute succession ne nous apparaît-elle pas comme un cas de causalité? Pourquoi disons-nous que de tels objets sont semblables et non pas tels autres? — A moins d'admettre que l'application des catégories est arbitraire et se fait au hasard, il faut reconnaître qu'il y a *des raisons tirées des objets* mêmes, qui motivent l'application des catégories. Or que peuvent être ces raisons, sinon justement la réalité même, reconnue par l'esprit, des rapports que nous affirmons? Et dès lors, si l'esprit est capable de reconnaître la présence de ces raisons, et s'il faut qu'il la reconnaisse pour appliquer la catégorie, à quoi sert la catégorie et son application? S'il faut d'abord, par exemple, que je reconnaisse la similitude effective de deux objets pour appliquer ma catégorie de ressemblance, la catégorie vient trop tard, le problème est résolu, elle ne fait rien qui n'ait été déjà fait sans elle[1].

L'intelligence seule est innée. — Ainsi, il n'y a point de catégories innées; il n'y a d'innée, comme l'a dit Leibniz, que l'intelligence, c'est-à-dire la **faculté d'apercevoir les rapports** qui sont donnés entre les objets de notre expérience.

Et c'est pourquoi nous n'entreprendrons pas la tâche ardue de discuter les diverses classifications des catégories, et de dresser une nouvelle liste après tant d'autres. Si les catégories sont ce qu'on vient de dire, peut-être le problème n'est-il pas susceptible d'une solution rigoureuse; et peut-être cette solution coûterait-elle plus de peine qu'elle n'aurait de prix.

§ II

Catégories de substance, cause et fin : leur origine. — Attachons-nous plutôt à quelques-unes des catégories les plus importantes : celles de **substance**, de **causalité**, de **finalité**, et essayons d'en découvrir l'origine.— D'après les résultats du chapitre précédent, le problème doit se poser comme il suit : d'une part, ces catégories sont des idées de rapports, des *idées intellectuelles;* et,

1. M. Garnier (*Traité des Fac. de l'Ame*, t. III, p. 375) fait en excellents termes la même objection : « En supposant que les idées d'unité, de pluralité, de totalité, etc., fussent des conceptions *à priori*, à quel signe reconnaîtrait-on que l'unité conviendrait à tel objet, la pluralité à tel autre, etc.? S'il y avait dans l'objet de l'expérience quelque signe qu'il fût un ou plusieurs, on n'aurait pas besoin de lui appliquer une conception *à priori;* et, s'il manquait de ce signe, comment ne brouillerait-on pas toutes les applications? »

par conséquent, aucune donnée des sens ou de la conscience, aucune association de ces données, *n'est* aucune de ces idées; — mais, d'autre part, ces idées ne sont pas innées à l'intelligence : elles sont seulement *extraites par l'intelligence des données de l'expérience.* Il s'agit donc simplement pour nous de chercher quelles sont les données de l'expérience qui fournissent la matière d'où l'intelligence peut les dégager.

Définitions de ces idées. — Pour résoudre ce problème, il faut d'abord connaître avec précision la nature du rapport exprimé par ces idées; en d'autres termes, il faut définir ces idées.

Définition de la substance : sujet des attributs, sujet du changement. — On peut définir la substance de deux manières : 1° la substance, c'est le **sujet** ou support (*substratum, quod substat*) des modes et des qualités; ou, en d'autres mots, la substance c'est la **chose en soi**[1]; — 2° on peut dire aussi : la substance, c'est le **sujet invariable du changement**. Nous concevons le changement, mais nous ne pouvons pas le concevoir sans quelque chose qui ne change pas; car, si tout absolument changeait, il n'y aurait plus changement, mais annihilation et création. Or le sujet permanent, dont l'idée est impliquée dans celle même de changement, c'est la substance. — Ces deux définitions de la substance ne désignent d'ailleurs qu'un seul et même objet, car le *sujet des attributs* et des manières d'être est le même que le *sujet du changement*, puisque ce sont justement les manières d'être et les attributs qui changent.

Définition de la cause : ses éléments : 1° idée de connexion nécessaire. — Par *cause* (il s'agit ici de la cause efficiente [2]), on entend d'abord la **raison nécessaire et suffisante,**

1. C'est-à-dire, ce qui a en soi les qualités, mais qui n'est pas lui-même qualité d'une autre chose en laquelle il serait; par exemple, la vertu n'est pas une chose en soi, elle est dans l'homme vertueux; la blancheur de la neige n'est pas une chose en soi, elle est dans la neige. Mais l'être vertueux, la neige ne sont pas en autre chose, ne s'attribuent pas à autre chose, ils sont en soi.

Remarque : Le mot *choses en soi* est pris parfois dans un tout autre sens, comme synonyme de *choses telles qu'elles sont en réalité et dans l'absolu*, par opposition aux choses telles qu'elles nous apparaissent. Ainsi le son n'étant qu'une manière de sentir, on peut se demander ce qu'est, en soi ou dans l'absolu, la cause qui donne lieu à la sensation de son. — Dans le sens de substance, le mot *chose en soi* a pour opposé le *mode* ou l'*attribut*, lequel est *en autre chose*.

2. On distingue plusieurs sortes de causes. En laissant de côté la *matière* et la *forme* (le marbre dont est faite la statue, et la forme de Vénus ou d'Apollon donnée à la statue), classées par Aristote, dans une théorie célèbre, parmi les *quatre causes* ou principes de l'être, on distingue : 1° la *cause efficiente*, 2° la *cause finale*, 3° la *cause occasionnelle*. — La cause efficiente est celle qui produit l'effet (le sculpteur qui fait la statue); la cause finale est le but qui détermine la cause

ou, suivant l'expression de Stuart Mill, l'antécédent **inconditionnel** — c'est-à-dire qui suffit sans autre condition [1] — d'un événement qu'on appelle effet. L'idée de cause est donc bien distincte de l'idée de simple *succession*, même de l'idée de *succession constante*. La nuit précède constamment le jour, la vie précède constamment la mort : on ne dit point pourtant que la nuit soit cause du jour, la vie cause de la mort. Tout rapport vrai de causalité implique succession constante; mais toute succession constante n'est pas rapport de causalité : la succession constante est un *genre* dont la causalité est une *espèce*. Or le caractère spécifique de l'idée de causalité, c'est, comme dit Hume, l'idée de **connexion nécessaire** [2].

2° **Idée de pouvoir**. — Mais l'idée de connexion nécessaire, ou d'antécédent inconditionnel, n'épuise pas elle-même l'idée de causalité. Quand nous pensons une connexion nécessaire, nous pensons inévitablement, en même temps, à ce qui est pour nous l'*explication*, la *raison* de cette connexion elle-même, savoir : la *détermination* de l'effet par la cause, ou, en d'autres termes, l'*efficacité*, l'*énergie*, le *pouvoir*, l'*action*, etc., par laquelle la cause engendre l'effet. Otez l'idée de ce pouvoir, et la connexion nécessaire elle-même demeure une idée incomplète, ou mieux une énigme insupportable;

efficiente à l'action (la gloire ou le profit que cherche le sculpteur); la cause occasionnelle est la circonstance qui, rendant possible la réalisation de la fin, invite, pour ainsi dire, la cause efficiente à l'action (par exemple, un concours public).

La cause efficiente elle-même se prête à plusieurs distinctions : *a*) Au point de vue *de l'origine*, on distingue les *causes secondes* et la *cause première*. Les causes secondes sont les causes qui viennent *après* une autre cause par laquelle elles existent, et qui, par conséquent, avant d'être causes, sont d'abord elles-mêmes des effets (toutes les créatures). La cause première est celle au-dessus de laquelle il n'y a pas d'autre cause, qui est cause de tout et qui n'est elle-même causée par rien; c'est la cause qui n'est que cause et n'est pas effet (Dieu). — *b*) Au point de vue du *mode d'action*, la cause efficiente est dite *transitive* lorsque son action s'exerce sur un terme distinct d'elle-même (ma volonté est la cause transitive du mouvement de ma main ou de ma plume), et *immanente* lorsque l'action de la cause demeure enfermée dans la cause même : ainsi je suis la cause immanente de mes résolutions. — *c*) Enfin, si on compare la *nature de la cause et de l'effet*, la cause est dite *formelle* quand elle possède *en même nature* ce qui est dans l'effet; ainsi une bille en mouvement est la cause formelle du mouvement de la bille qu'elle frappe, — et *éminente* lorsque la cause possède, non pas ce qui est dans l'effet, mais quelque chose de supérieur capable de le produire : ainsi Dieu est dit cause éminente du mouvement qui existe dans l'univers.

1. Ainsi le soleil n'est pas la cause suffisante ou inconditionnelle du jour, parce qu'il faut une autre condition, la non-présence d'un corps opaque entre la terre et le soleil, laquelle condition peut faire défaut (éclipses). La cause, d'après Mill, c'est l'ensemble de toutes les conditions positives ou négatives exigées pour la production de l'effet. On va voir que, parmi toutes ces conditions, il y en a une, toujours positive, que nous appelons plus spécialement, et à bon droit, la cause.

2. On verra plus loin que David Hume n'a nullement réduit, comme on le dit souvent, l'idée de cause à l'idée de succession constante.

car, si l'effet n'a pas dans l'énergie de la cause sa raison nécessaire et suffisante, on ne comprend ni l'apparition de l'effet après la cause, ni surtout la nécessité de cette apparition. Faute de cet intermédiaire, qui seul rattache l'effet à la cause, l'effet est par rapport à la cause un vrai *commencement absolu;* et alors à quoi bon la cause? — On peut dire, en somme, que l'idée de connexion nécessaire, si l'on n'y fait pas entrer l'idée d'efficacité causale, est une idée positivement contradictoire, car elle se résout en deux idées dont chacune enferme une contradiction : l'idée d'une cause qui est *nécessaire, tout en ne servant à rien;* et l'idée d'un effet qui *apparaît nécessairement par le moyen d'une cause, sans que rien pourtant dans cette cause le détermine à apparaître.* — En deux mots : l'idée de connexion nécessaire sans celle d'efficacité causale, c'est l'idée d'une **liaison nécessaire** qui se trouve être en même temps une **indépendance absolue.**

Distinction entre les conditions nécessaires et la cause. — Ce qui confirme ces observations et prouve bien que l'idée de cause implique cette idée de détermination effective, c'est que, suivant une juste remarque de M. Renouvier (*Logique*, II, 313, et suiv.), dans l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour l'apparition de l'effet, et qui, toutes réunies, constituent, d'après Stuart Mill, l'antécédent inconditionnel ou la cause, il y en a toujours une que nous allons choisir sans hésitation au milieu des autres, et que nous appelons plus spécialement la cause : parce que, si *chacune* des conditions, prise en soi, est *nécessaire*, et si *toutes* ensemble sont *suffisantes*, celle-là seule, parmi toutes les autres, nous paraît *effectivement déterminante.* Stuart Mill soutient que, si un homme meurt empoisonné, l'ingestion du poison n'est point cause de la mort, par privilège sur d'autres antécédents à défaut desquels elle ne serait pas arrivée, tels que la constitution particulière du corps, ou un certain état de santé, ou même l'état de l'atmosphère. Pourtant quel physiologiste ne distinguera de ces antécédents, simples conditions *qui n'ont pas empêché l'action*, la vraie cause qui a *déterminé la mort par son action positive,* à savoir : le poison?

« Or quelle autre raison que l'idée d'une force, envisagée spontanément d'un côté, inapplicable de l'autre, peut, dit M. Renouvier, nous porter à fixer la causalité sur un antécédent au détriment d'autres non moins nécessaires ? »

La cause, c'est donc, pour parler en toute rigueur, la condition

nécessaire (comme d'autres qui ne sont pas cause), *suffisante* (si elle est unie à d'autres qui ne sont pas cause), et effectivement *déterminante* (à l'exclusion des autres qui ne sont pas cause).

Définition de la cause finale. — Par cause finale on entend la fin ou le but pour lequel une chose est ou se fait : la cause finale de la scie, c'est l'action de scier; la cause finale de l'œil, c'est la vision. On précisera tout à l'heure les caractères de cette idée.

Toutes ces idées sont des idées de rapports, c'est-à-dire intellectuelles. — Par ces définitions, il est aisé de reconnaître que ces idées de substance, de cause et de fin sont des *idées de rapports*. Non pas, bien entendu, que l'être qu'on appelle substance, l'être ou l'acte qu'on appelle cause, l'effet qu'on appelle fin, soient en eux-mêmes des rapports : Dieu, qui est cause et subtance, n'est point un rapport; les sensations de la vue, qui sont la cause finale de l'œil, ne sont pas des rapports. Mais l'être qui est substance ou cause, et l'effet qui est fin, *ne sont connus comme tels* que par la conception d'un certain rapport. Penser un sujet *à titre de substance*, c'est concevoir son rapport avec ses attributs ou ses changements ; penser un sujet *à titre de cause*, c'est concevoir son rapport avec ses effets ; penser un effet *à titre de fin*, c'est concevoir son rapport avec la cause prévoyante qui s'est proposé cet effet. D'où il suit que ces idées sont bien, comme nous l'avons dit, des idées que l'intelligence seule peut concevoir. — Cherchons maintenant de quelle matière, c'est-à-dire de quelles données, elle les extrait.

§ III

La matière d'où l'intelligence dérive l'idée de substance n'est pas la sensation. — L'idée de substance peut-elle se dériver de la simple sensation ? — Non : car la sensation n'a, par elle-même, aucun des caractères que nous attribuons à la substance. La susbtance, c'est ce qui est *permanent :* or la sensation, c'est le type même du changement et de la mobilité. — De plus, la substance, c'est ce qui est *en soi*, et qui est le *sujet* des attributs : or une sensation, tant qu'elle n'est pas objectivée, n'apparaît pas comme une chose en soi, mais comme une manière d'être de notre être propre. L'idée de substance ne peut donc être dérivée immédiatement d'aucune donnée des sens.

Cette matière peut être un groupe de sensations associées et objectivées. — L'idée de substance peut-elle,

comme l'a pensé Hume, se dériver de l'association des idées ? — On ne saurait, à notre avis, le contester ; il faut seulement bien spécifier de quelle association il s'agit, et bien reconnaître les conditions impliquées, du côté du sujet pensant, par cette association.

En vertu des lois d'association, les diverses données des sens se soudent les unes aux autres ; et, en vertu de ces mêmes lois, elles sont projetées en dehors de nous et constituent en apparence des objets distincts de nous-mêmes (ch. XXXII). Or, dans ces objets ainsi constitués, nous trouvons tout ce qui est nécessaire pour que l'intelligence s'y appliquant puisse en dériver l'idée de substance.

Ces groupes présentent les caractères de la substance. — En effet, par cela même que nos sensations sont détachées de nous-mêmes et constituent en apparence des objets distincts, ces objets sont désormais, en apparence, non plus des modes ou des phénomènes, mais des choses qui semblent subsister en elles-mêmes et par elles-mêmes, *des choses en soi :* un livre à nos yeux n'est pas un mode, c'est une chose en soi. — Parlons avec plus de précision : dans les objets extérieurs, il y a quelque chose qui nous apparaît comme *mode*, et quelque chose qui nous apparaît comme *substance*. En effet, les données sensibles, en s'objectivant, se groupent naturellement dans le rapport de mode à substance : l'étendue et la solidité, qui s'objectivent les premières (ch. XXXII, § 3), et qui, de plus, sont constamment données dans les expériences que nous faisons des corps extérieurs, paraissent n'avoir aucun autre support qu'elles-mêmes, et nous semblent constituer le fond permanent ou la *substance* même des corps ; — les autres données sensibles, comme la couleur, le son, l'odeur, etc., qui ne s'objectivent qu'en allant rejoindre les premières, en se soudant à elles, (ch. XXXII, § 4), et qui, de plus, ne sont pas constamment et invariablement données avec elles (un corps peut perdre sa couleur ou son odeur en gardant sa masse et son étendue), prennent l'apparence de *modes* de la substance.

En outre, les objets extérieurs nous semblent posséder l'autre caractère essentiel de la substance : l'*identité*. Le livre que nous lisons sans le quitter des yeux n'est-il pas pour nous, au commencement et à la fin de la page, le même livre ? La maison que nous habitons n'est-elle pas la même maison aujourd'hui qu'hier ? — Sans doute nous pouvons nous tromper en jugeant de l'identité des objets extérieurs ; l'identité que nous leur attribuons peut n'être qu'apparente (cette illusion est produite, par exemple, par les tours des

prestidigitateurs) : mais elle est du moins apparente ; et *cette apparence suffit* pour engendrer l'idée de l'identité [1].

Conditions psychologiques de ces associations : activité de l'esprit, unité de conscience, mémoire. — Ainsi l'idée de la substance, qui ne peut être dérivée de la simple sensation, peut fort bien, au contraire, être dérivée de la représentation de l'objet extérieur que constituent pour nous ces mêmes sensations groupées et objectivées. Mais puisque les choses externes sont ainsi créées avec des éléments empruntés à notre conscience, groupés et objectivés suivant les lois de notre conscience, il suit de là que c'est notre propre conscience qui confère à ces éléments les caractères constitutifs de la substance, lesquels peuvent ensuite être remarqués en eux.

L'*apparence de chose en soi*, tout d'abord, ils la tiennent du fait de l'objectivation, c'est-à-dire de l'activité de l'esprit qui projette ses sensations dans l'espace et se *crée* ainsi des objets. — L'*inhérence apparente des qualités* (couleur, saveur, etc.) *à la substance* (étendue, solidité, etc.), ils la tiennent de l'association des idées, c'est-à-dire, au fond, de l'unité même de la conscience qui, enveloppant dans une même intuition ces sensibles accidentels et ces sensibles constants, soude et fait adhérer les premiers aux seconds. — Le *caractère de l'identité* enfin, ils le tiennent de notre mémoire : car la mémoire seule, rapprochant de la représentation actuelle du livre que je lis, la représentation que j'en avais tout à l'heure, me permet de reconnaître l'identité de ces deux représentations. Et c'est cette identité des représentations qui devient, quand les représentations sont objectivées, l'identité de l'objet [1]. (Ma représentation du livre m'apparaît *identique ;* si elle est objectivée, son identité constitue l'*identité* du livre lui-même.)

1. Descartes, dans la deuxième *Méditation*, nie que le caractère de la substance appartienne à aucune donnée sensible; car, dit-il, toutes les données sensibles peuvent changer, tandis que la même substance demeure. Par exemple, un morceau de cire perd, s'il est chauffé, toutes ses qualités sensibles : et cependant nous disons que c'est toujours la même substance. — Sans doute, répondrons-nous, mais c'est que nous voyons subsister l'étendue, la masse, le poids, etc. Or ce sont bien là des données sensibles. Que si, par une élévation suffisante de la température, on arrive à volatiliser la cire, c'est-à-dire à faire évanouir absolument toutes les apparences sensibles, tout homme qui ne sera pas chimiste ou métaphysicien ne croira-t-il pas que la substance même a été annihilée? Les chimistes mêmes le croyaient généralement avant Lavoisier. — Descartes, d'ailleurs, attribue lui-même la substantialité à l'étendue. Or l'étendue, que Descartes met au nombre des notions de l'entendement, est pour nous une donnée sensible ou du moins une forme inhérente aux données sensibles (ch. XII).

2. Sur l'origine de l'idée d'identité, voy. ch. XXXIII.

Ainsi, en reconnaissant des substances dans les objets externes tels que nous les représentons, nous ne faisons que nous rendre compte d'une œuvre qui nous est propre, et retrouver, dans une création de notre pensée, les lois et pour ainsi dire l'image de notre pensée.

La matière de l'idée de substance peut être aussi l'idée du moi. — Il suit de là que l'idée de substance peut être, à plus forte raison, dérivée de l'idée du moi : le moi s'apparaît en effet à lui-même comme *chose en soi* (le moi est le sujet de ses modes, et il ne se conçoit pas comme étant lui-même le mode d'un autre sujet : le pronom *je* ou *moi* ne peut jamais jouer le rôle d'attribut) ; de plus, le moi s'apparaît à lui-même comme quelque chose d'*identique*. Il peut donc, comme les objets externes, et mieux que les objets externes, fournir à l'intelligence le type d'où se dérive la notion de substance (ch. XXXIII).

§ IV

Origine de l'idée de cause : peut-elle se dériver de l'examen soit d'une cause prise en soi, soit de son opération? — L'idée de cause ne peut évidemment, non plus que celle de substance, se dériver des données sensibles, tant que ces données sont pour nous de simples phénomènes psychologiques. — Mais peut-elle, comme l'idée de substance, se dériver de ces mêmes données sensibles, une fois que ces données ont été projetées dans l'espace, et constituent en apparence des objets extérieurs? Divisons la question comme l'a fait Hume, dans ses recherches si justement célèbres sur l'idée de cause; voyons si l'idée de cause peut être dérivée 1° soit de la considération de l'objet sensible appelé cause, cet objet étant considéré *en lui-même* et séparément de son effet; — 2° soit de la considération *des relations* de cet objet sensible appelé cause avec l'objet sensible qu'on appelle son effet.

1° Elle ne dérive pas de l'examen de l'objet-cause en lui-même : *a*) Aucun objet sensible ne se présente comme actif. — Un objet sensible est constitué pour nous par un ensemble de sensations groupées et objectivées. Or, tout d'abord, aucune sensation ne se présente à la conscience comme quelque chose d'*actif* (ch. XIII, § 2) ; les sensations sont pour nous le type même de l'inertie; elles sont en apparence comme des figures muettes sur un tableau. Par quoi ce papier que j'ai sous la main pourrait-il me suggérer l'idée de l'activité?

b) **Aucun objet sensible n'enveloppe par une connexion nécessaire son effet.** — Mais ne pourrons-nous du moins, en scrutant un de ces objets, y trouver les éléments de l'idée de *connexion* nécessaire? — Pas davantage. En effet, à quelle condition pouvons-nous saisir entre deux termes un rapport de *nécessité*? A condition que nous saisissions entre ces deux termes un rapport *d'identité* qui nous permette de déduire l'un de l'autre[1]. Soient, par exemple, ces deux propositions : tous les hommes sont mortels; — quelques hommes sont mortels. Nous voyons bien que la seconde est liée à la première par une connexion nécessaire. Mais pourquoi? Parce que la seconde proposition est enfermée dans la première; ou, en d'autres termes, parce qu'elle est identique à une partie de la première, et que nous pouvons par suite la déduire de la première.

Or cet indice, cette preuve de la connexion nécessaire, à savoir : l'identité des termes, fait nécessairement défaut dans tout cas de causalité. En effet, tout effet doit différer par nature de sa cause; sans quoi, n'y ayant rien de nouveau dans l'effet, il n'y aurait pas d'effet. Il y a un effet dans la mesure exacte où, la cause étant donnée, il se produit quelque chose qui se distingue de cette cause même. Ainsi, qui dit *effet*, dit *différence*. L'identité de la cause et de l'effet est donc impossible. D'où il suit que l'idée de la cause n'enferme pas l'idée de l'effet, et que *nous ne pouvons l'en déduire analytiquement* comme nous déduisons de la proposition universelle la proposition particulière.

« La recherche la plus exacte, l'examen le plus profond, dit Hume, ne peut nous faire lire un effet dans sa cause supposée; car l'effet est différent de la cause, et par conséquent ne peut être découvert en elle. » (*Trait. de la nat. hum.*, tr. fr., 414; cf., 118, 417.)

Confirmation. — Deux observations viennent à l'appui de cette vérité : ce qui prouve que l'examen de la cause en elle-même ne peut nous suggérer la nécessité de l'effet, c'est : A. *l'impossibilité de prévoir l'effet à priori;* B. *la possibilité de nier l'effet sans contradiction.*

1. Un autre indice de l'union nécessaire de deux termes serait le caractère de l'activité, de l'efficacité, de l'énergie causatrice, s'il pouvait être saisi quelque part; car l'énergie causatrice, c'est ce qui détermine nécessairement un évènement qu'on appelle effet. Mais ce moyen ne peut ici nous servir, puisque, on vient de le voir, aucun objet externe ne porte en soi, pour nos sens, le caractère de l'activité. Reste donc l'autre indice de l'union nécessaire, à savoir : l'identité. Mais on va voir qu'il est contradictoire de prétendre trouver l'identité dans un cas de causalité.

A. **Impossibilité de prévoir l'effet à priori**. — La prévision de l'effet, avant l'expérience, et par le simple examen de la cause, n'est jamais possible, dit Hume

« Présentez au plus fort raisonneur un objet qui lui soit entièrement nouveau ; laissez-lui examiner scrupuleusement toutes ses qualités sensibles : je le défie de pouvoir indiquer après cet examen une seule de ses causes ou un seul de ses effets. » (*Ibid.*, 412.) — « Les facultés d'Adam, en les supposant d'une entière perfection, ne lui permettaient pas de conclure de la fluidité et de la transparence de l'eau que cet élément pourrait le suffoquer. » (*Ibid.*, 414.) — « Il en est qui s'imaginent que de l'impulsion donnée par un corps on pourrait immédiatement inférer le mouvement d'un autre corps, sans avoir recours à l'observation passée. C'est oublier que toutes les lois du mouvement ont été établies à l'aide de l'expérience et extraites d'expériences accumulées[1]. » (*Ibid.*, 150.)

B. **Possibilité de nier l'effet sans contradiction**. — Si l'énergie causatrice était vue dans la cause même, l'effet s'en déduirait avec certitude, auquel cas il serait *contradictoire* de nier l'effet ou de supposer un autre effet.

« Mais, comme l'idée de l'effet est une idée distincte de celle de la cause et que toutes les idées distinctes sont séparables, il est évident qu'il ne saurait y avoir aucune impossibilité de ce genre. » (*Ibid.*, 118.) — « Il n'y a aucune contradiction à supposer que, lorsqu'un corps est choqué par un autre corps, le mouvement sera ou anéanti, ou changé en mouvement circulaire ou elliptique. Enfin une infinité de suppositions sont possibles, toutes également naturelles et logiques. » (*Ibid.*, 150.)

Résumé. — En résumé donc, « tout effet étant un évènement distinct de sa cause, ne peut être aperçu dans sa cause même, » comme le prouvent et l'impossibilité de prévoir l'effet à priori, et la possibilité de nier l'effet sans contradiction[2].

1. Cette vérité est formellement reconnue par les savants. Voy. ch. XXX, en note, la citation extraite du *Traité de mécanique rationnelle* de Delaunay.

2. Kant n'a fait rien de plus que résumer toutes ces analyses dans une formule précise lorsqu'il a dit : Tout jugement de causalité, toute loi de la nature est un jugement *synthétique*, c'est-à-dire un jugement dans lequel l'attribut (l'effet) n'est pas tiré analytiquement du sujet (la cause). Par suite, c'est un jugement qui est à postériori, car l'expérience seule peut nous apprendre quel effet est produit par une certaine cause; et, par suite encore, c'est un jugement dans lequel on peut nier l'attribut sans contradiction. Il est contradictoire, étant donnée la définition du triangle, de nier tel théorème sur le triangle qui s'en déduit analytiquement. Il n'y a pas de contradiction, étant donnée l'idée de deux corps en présence, à nier leur attraction réciproque. En le faisant, on contredit *les faits* sans doute, mais on n'est pas en contradiction avec *soi-même*

2° **L'idée de cause ne dérive pas de la vue de l'opération de la cause.** — Sera-ce donc de la considération de l'*opération de la cause* et de sa *relation avec son effet* que nous pourrons dériver l'idée de connexion nécessaire? (*Ibid.*, 103.) — Mettons-nous en présence d'une cause produisant son effet : par exemple, d'une bille qui frappe une autre bille et la met en mouvement. Que perçoivent nos sens? Une relation de contiguïté dans l'espace; une relation de contiguïté dans le temps; rien de plus. Mais la *connexion* des deux évènements n'apparaît pas plus dans *l'opération* de la cause et dans son développement que dans *l'essence* de la cause même. (*Ibid.*, 467.) — En veut-on la preuve? On sait que Malebranche et Leibniz ont nié toute action causale d'un corps sur un autre dans la nature (hypothèses des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie). D'après ces philosophes, les choses se passent *comme si* les corps agissaient l'un sur l'autre. Mais Dieu seul, en réalité, est le véritable agent. Or, si l'action causale d'un corps était chose sensible ou apparente, comment de semblables hypothèses eussent-elles été possibles (*Ibid.*, 212). Ces philosophes se fussent mis en opposition avec les faits, et il eût suffi d'ouvrir les yeux pour les réfuter[1].

Résumé. — Donc, en résumé, ni la considération de la cause en elle-même et dans son essence, ni la considération de ses relations avec l'effet, ne peuvent nous manifester la causalité. — Toute cette critique de Hume est décisive et définitivement acquise à la science.

Origine assignée par Hume à cette idée. — Comment donc Hume lui-même résout-il la question de l'origine de l'idée de cause? — Le voici. Une expérience particulière, dit-il, ne nous montre, comme on vient de le voir, que la succession de deux phénomènes et non la connexion de deux phénomènes. Or, maintenant, dix, vingt, cent expériences du même genre ne nous en apprendront pas davantage. La répétition des expériences peut donc nous donner seulement l'idée de succession ou de **conjonction constante**. Mais l'idée de conjonction constante n'est point l'idée de **connexion nécessaire** ou de causalité; et la question demeure tout entière de

1. Pour rendre cet argument plus sensible, supposons, au lieu d'une intervention de Dieu, un mécanisme caché qui arrête la première bille juste au moment où elle rencontre la seconde, et qui, en même temps, donne l'impulsion à la seconde. Nous croirons que c'est la première bille qui a mis la seconde en mouvement : preuve que l'idée de la causalité n'est pas *extraite* des données des sens, mais *surajoutée* à ces données, et par conséquent qu'elle est prise d'ailleurs que de ces données.

savoir comment nous passons de cette idée à celle de *connexion nécessaire*[1].

Il n'y a pas, poursuit Hume, de solution à cette question, tant qu'on se borne à considérer les *objets*. Mais il n'en est plus de même si nous considérons le *sujet* pensant. Sans doute la répétition des expériences ne *montre* rien de nouveau dans les objets; mais elle *produit* dans le sujet (*Ibid.*, 217-219) quelque chose de nouveau, à savoir : une *association nécessaire*, une *habitude déterminante* de penser tel objet à la suite de tel autre.

« Après une répétition fréquente il arrive qu'à l'apparition de l'un des objets l'esprit est *déterminé* par l'habitude à envisager son compagnon ordinaire. C'est cette *impression* ou *détermination* qui m'apporte l'idée de nécessité. Cette idée une fois acquise par le sentiment de ce qui se passe en nous, nous la projetons au dehors de nous, nous l'objectivons en transportant aux objets quelque chose de semblable à cette détermination nécessaire que nous *sentons* entre ces idées[2]. (472, *Ibid.*, note, *sub fin.* Cf. 221-222.)

1. On voit par là quelle est l'inexactitude des interprétations qui ont cours sur la doctrine de Hume. Il est de tradition de dire que Hume résout la question de l'idée de cause en niant purement et simplement cette idée dans ce qu'elle a de propre, et en la ramenant à la simple idée de succession constante, laquelle s'explique aisément par l'association des idées. Nul, au contraire, n'a distingué ces deux idées avec plus de soin et de précision. Après avoir démontré que l'idée de cause ne vient point des sens, Hume se demande : Est-ce donc que cette idée de cause n'existerait pas, ou bien se réduirait-elle aux idées de contiguïté et de succession? — Voici sa réponse : « En aucune manière. L'idée de cause renferme celle de *connexion nécessaire*, et ce rapport est de beaucoup plus grande importance qu'aucun de ceux déjà mentionnés. » (*Ibid.*, p. 105.) — De plus, dans cette idée même de connexion nécessaire, Hume, avec juste raison, fait entrer, comme on peut le voir presque à chaque page du *Traité*, celle d'*efficacité*, de *détermination*, d'*énergie causale*.

2. Il est aussi de tradition de prétendre que Hume, qui nie, dit-on, toute espèce de causalité, *ne s'est pas aperçu* qu'il faisait de l'habitude une véritable cause. — Mais Hume ne nie point positivement l'existence de la causalité : il nie seulement que, dans les cas où nous supposons la causalité, sauf un, cette causalité soit réellement *aperçue*. — Et ce n'est pas à son insu qu'il fait de l'habitude une cause, puisque l'idée de cause existe, puisqu'elle doit dériver, comme toute idée, d'après Hume, de quelque *impression* ou sentiment immédiat, et puisque le cas de l'association habituelle est le cas unique, le *cas privilégié*, comme eût dit Bacon, où nous avons *conscience*, non seulement de la succession, mais encore de la détermination ou de la connexion causale. Hume dit à plusieurs reprises que cette connexion causale, cette détermination effective d'une idée par une autre idée engendre une *impression particulière*, et c'est de cette impression que résulte l'idée de causalité. « Nous *sentons*, dit-il (*Ibid*, p. 219), une détermination de l'esprit. » — « Nous *sentons* alors une *nouvelle impression*..., et ce *sentiment* est l'original de l'idée que nous cherchons. » (*Ibid.*, p. 472.) — Et ce ne sont point là des expressions échappées par mégarde : c'est la conclusion logique, nécessaire de toute sa théorie. Si, en effet, l'association des idées ne nous donnait que la simple *succession* des idées, en quoi serait-elle plus instructive que l'expérience, même répétée, des successions externes, que Hume déclare absolument impuissante par elle-même à nous suggérer jamais l'idée de cause ou de connexion nécessaire?

En deux mots, entre les idées de conjonction constante et de connexion nécessaire, il y a, d'après Hume, une différence absolue. Donc il doit y avoir aussi une différence

Part de vérité dans la théorie de Hume. — De ces admirables analyses, dont nous ne pouvons donner ici qu'une idée fort incomplète, il faut surtout retenir ceci : qu'aucun objet extérieur pris en soi, ni aucune succession de phénomènes extérieurs, lors même que cette succession se reproduirait indéfiniment sous nos yeux, ne nous offrent rien d'où nous puissions dériver aucun des deux éléments de la notion de cause, à savoir : l'idée de *nécessité* et l'idée d'*efficacité*.

Part d'erreur. — Maintenant, nous croyons, à l'encontre de Hume, qu'une association d'idées, même habituelle, même invincible, ne peut, prise en elle-même, nous en apprendre davantage. Qu'est-ce, en effet, qui peut nous avertir que cette association d'idées est plus qu'une *succession* d'idées, qu'elle est une *liaison* d'idées, une *détermination* nécessaire d'une idée par une idée? Hume admet que cette détermination produit une *impression spéciale*, d'où dérive l'idée de nécessité. Le subtil analyste est ici en défaut : il était sur le chemin de la vérité, mais, faute d'avoir poussé l'analyse assez loin, il ne l'a pas trouvée.

Une association se révèle comme nécessaire par l'effort pour la rompre. — A vrai dire, la nécessité d'une association ne peut se constater directement, mais seulement d'une manière indirecte, *par l'impossibilité de la dissoudre.* C'est en essayant vainement de résister à sa passion que l'ivrogne peut constater la nécessité qu'il s'est créée à lui-même; c'est en essayant de penser le contraire du principe de causalité que nous constatons la nécessité de ce principe : c'est de même en faisant l'essai de dissoudre une association que nous en éprouvons la nécessité.

Ceci nous explique en même temps pourquoi cette nécessité nous apparaît comme l'effet d'une *force associante.* En effet, en faisant cette épreuve ou cet effort, nous prenons conscience de notre propre énergie, et, en constatant l'échec et l'impuissance de notre effort, nous l'attribuons naturellement à une *résistance* qui provient d'une

absolue entre les expériences, l'une externe (expérience de la succession des phénomènes) et l'autre interne (expérience de la succession des idées), d'où nous dérivons ces idées. Cette différence est constituée par le *sentiment de la détermination*, matière de l'idée de cause, lequel est absent de la première, présent dans la seconde.

En somme, entre la théorie de Hume et celle de Maine de Biran, dont on va parler, il n'y a d'autre différence essentielle que celle-ci : pour Hume, le cas privilégié où l'on prend sur le fait la causalité, c'est l'association habituelle; pour Biran, c'est l'effort.

énergie opposée à la nôtre. Donc ce n'est pas l'association elle-même qui peut suggérer directement l'idée de l'énergie causale; mais au contraire cette association ne peut être interprétée comme un cas de ce genre que grâce au *sentiment préalable de l'énergie* qui fait effort pour la dissoudre.

L'effort, origine de l'idée de cause. Maine de Biran: l'effort moteur. — Nous sommes ainsi conduits à chercher avec Maine de Biran l'origine de l'idée de cause dans le sentiment de notre activité personnelle, de notre énergie propre, qui se témoigne à la conscience par l'**effort**. Mais Maine de Biran, lui non plus, ne remonte pas assez haut. En effet, c'est dans l'effort *moteur* qu'il voit l'origine première de l'idée de cause. Quand je remue volontairement mon bras, dit-il, j'ai conscience non seulement de ma volonté et du mouvement qui la suit, mais j'ai conscience en outre de l'effort que je fais pour mouvoir, et c'est cet effort qui relie le mouvement à la volonté comme à sa cause. Voilà, dit Maine de Biran, l'origine de l'idée de connexion nécessaire et d'efficacité causatrice.

L'idée de cause est antérieure. — Sans entrer ici dans l'examen des objections que Hume fait par avance à cette théorie, et en accordant à Maine de Biran que cette expérience serait en effet suffisante pour engendrer l'idée de cause, au cas où nous ne l'aurions pas déjà, on peut dire que, avant cette expérience, nous avons déjà cette idée. En effet, dès que j'ai voulu le mouvement, avant tout commencement d'exécution, et lors même qu'aucune exécution du mouvement n'aurait lieu, la volonté m'est apparue comme une **cause possible** de cet effet encore à venir. Et ceci est vrai d'une volition quelle qu'elle soit : il n'y a pas de vouloir qui ne compte sur soi et sur sa propre efficacité pour réaliser la chose voulue.

L'effort origine de l'idée de cause, c'est l'effort essence du vouloir. — Remontons donc en deçà de l'*exécution* du vouloir, jusqu'au *vouloir* lui-même. Ce n'est pas dans l'effort *moteur*, mais c'est dans cet effort, dans cette énergie tout *interne* qui est inhérente à l'essence même du vouloir, comme aussi du désir, et qui est la forme commune du vouloir et du désir (ch. XIII), qu'il faut chercher le premier type de l'idée de causalité. Il n'y a pas en effet de vouloir, de désir, — en un mot, d'effort, dans lequel n'entre nécessairement quelque idée de l'*objet* de cet effort, et dans lequel aussi cet objet ne soit présenté comme *devant être réalisé*

par la vertu même de cet effort, c'est-à-dire comme un *effet possible* de cet effort, *cause possible.*

Différence entre la perception d'un objet sensible et la conscience de l'activité. — Remarquons bien la différence entre la perception d'un objet sensible quelconque et cette conscience de la volonté et du désir. Hume disait, avec autant de vérité que de profondeur, que, pour pouvoir reconnaître un objet pour une cause, il faudrait, dans cet objet même, saisir son effet futur, et prévoir cet effet par le seul examen de cet objet. Mais, ajoutait-il, l'effet étant différent de la cause, comment serait-il enfermé dans la cause et comment pourrait-on l'y découvrir? — Rien de plus juste, tant qu'il s'agit des choses extérieures, des objets sensibles. Ces choses, en effet, sont simplement ce qu'elles sont, et, en apparence du moins, n'enferment rien de plus. Mais dans l'être spirituel capable de désir et d'effort l'état futur est impliqué et réalisé déjà d'une certaine façon : à savoir par l'imagination, par le pressentiment, pressentiment qui est déjà un *sentiment* véritable et une première réalisation de cet état (ch. XIII, § 2).

Que cette nature du sujet actif soit quelque chose d'étrange et de singulier, nous l'accordons : il est étrange que l'activité enveloppe les contraires; il est étrange que l'être actif soit ce qu'il est, plus autre chose, à savoir : ce qu'il sera et qu'il est déjà en quelque façon; il est étrange que son présent, comme dit Leibniz, soit gros de son avenir. Que Hume appelle un être semblable une contradiction, cette contradiction, c'est l'activité, c'est la vie. — Par conséquent, c'est bien dans la conscience de cette activité que nous voyons, ce que nous ne saurions voir nulle part ailleurs, l'avenir lié au présent, l'avenir inclus dans le présent même, comme aussi l'effort efficace par où, du présent, se dégage l'avenir.

Confirmation : l'idée générale de cause retient un caractère psychologique signe de son origine. — Telle est l'origine de l'idée de causalité. Cette idée ainsi formée, nous l'appliquons ensuite à toutes choses; elle nous sert à nous rendre intelligibles tous les phénomènes. Et ici nous trouvons une nouvelle preuve de l'origine psychologique de l'idée de cause : cette preuve résulte de ce fait que, primitivement, toutes les causes externes que nous concevons sont conçues par nous sur le type de cette activité intérieure, désir ou volonté, que nous saisissons en nous-mêmes : ainsi s'anime toute la nature; nous voyons partout la vie, partout des efforts, des tendances, des forces; et ces forces in-

visibles sont pour nous le secret ressort qui développe tous les phénomènes visibles de la nature[1].

Idée de cause finale : elle ne peut se dériver d'un objet sensible. — L'idée de cause finale ne peut, non plus que celle de cause efficiente, se dériver de la représentation des phénomènes extérieurs. En effet, quand, par exemple, je vois voler un oiseau, je reconnais bien que l'oiseau vole *avec* ses ailes, c'est-à-dire que le vol est l'*effet* des ailes. Mais mes sens ne peuvent m'apprendre que cet effet ait été *cherché*, et que ce soit *en vue* de cet effet que les ailes ont été faites. En d'autres termes, je vois bien que l'oiseau vole *parce qu'il* a des ailes, je ne vois point qu'il ait des ailes *pour* voler.

La cause finale est une idée : donc elle échappe aux sens. — Ceci deviendra plus clair par une définition un peu plus précise de l'idée de la cause finale. — On appelle le vol, par exemple, une cause finale : à quel titre est-il cause? Le vol, semble-t-il, est purement et simplement un effet, puisqu'il n'est réalisé qu'*après* les ailes. Or, s'il est un effet des ailes, comment est-il une cause des ailes? S'il est *dernier* (ce qu'exprime le mot *finale*), comment est-il *premier* (ce qu'exprime le mot *cause*)? — C'est qu'il faut distinguer deux moments dans l'existence de la cause finale : le moment où elle est cause, et le moment où elle est effet. Il y a un vol qui est cause des ailes, c'est le vol conçu, idéal, c'est l'*idée du vol*,

1. La science, il est vrai, se passe de cette conception. Il est aisé de voir pourquoi. Les forces de nature psychologique, que nous supposons spontanément dans la nature, ne sont ni observables, ni mesurables. Donc la science physique n'a pas à s'en inquiéter. « La partie patente et observable des phénomènes doit seule occuper le savant. Celui-ci aura établi une cause quand il aura défini le phénomène ou le groupe de phénomènes dont la présence est la condition nécessaire et suffisante de la présence du phénomène qualifié d'effet. La force proprement dite reste un point de vue du philosophe, un point de vue étranger aux analyses et aux solutions des problèmes posés au physicien. »(Renouvier, *Logique*, t. II, p. 311 et suiv.) — Tout ceci ne veut point dire que la conception psychologique ou dynamiste de la nature soit une pure illusion. Tant s'en faut! C'est la conception scientifique au contraire, qui, prise en soi, est incomplète, vide, inintelligible. Car les successions des phénomènes, sans la force cachée qui est la raison de ces successions, sont, comme on l'a vu, une création incessante, un miracle perpétuel. — On s'en rendra bien compte, si l'on songe que tous les phénomènes physiques se ramènent, en somme, au mouvement, et que, dans le mouvement, si l'on fait abstraction de la force, il est absolument impossible de comprendre pourquoi le corps qui est en un certain point de l'espace, au lieu d'y demeurer, passe en un point différent. — Mais cette notion de force, indispensable pour se rendre *intelligibles* les phénomènes, est inutile pour en *prévoir* avec certitude le retour, ce qui est le but essentiel de la science. Pour prévoir, il suffit d'avoir constaté l'ordre régulier des successions. C'est pourquoi cette notion psychologique de force qui, pour le métaphysicien, est la clef de tout, n'a pas à intervenir dans les sciences positives. Dans les sciences positives, le mot force ne doit désigner que la *condition physique observable* et *mesurable* d'un certain mouvement.

laquelle a déterminé la construction des ailes. Et il y a un vol qui est l'effet des ailes, c'est le vol réel[1]. L'idée de la cause finale est donc une idée complexe par laquelle un même objet, le vol par exemple, est conçu à la fois comme idéal et comme réel, comme cause et comme effet.

On voit bien par là pourquoi les sens ne peuvent nous suggérer l'idée de la cause finale. Les sens peuvent bien nous montrer le vol réel, physique, le vol qui est effet; ils ne peuvent nous montrer le vol idéal, le vol imaginé, le vol qui est cause.

Elle est prise à la même source que l'idée de cause efficiente. — D'où dérive donc cette idée? — L'origine de l'idée de finalité doit être cherchée à la même source que celle de l'idée de causalité, à savoir : dans la conscience de notre propre activité. Toute activité a nécessairement un certain objet; or, d'une part, en tant que cet objet apparaît comme *devant être réalisé* par l'activité, il est conçu comme *effet* futur de cette activité qui est conçue comme *cause*. Mais, d'autre part, en tant que l'idée *actuellement présente* de cet objet *détermine* cette activité elle-même à l'action, il apparaît comme cause de la cause, c'est-à-dire comme *cause finale*.

Les deux idées s'impliquent. — Les deux idées de causalité et de finalité, quoique susceptibles d'être distinguées par l'abstraction, sont donc à l'origine unies et inséparables : l'activité ne se propose comme *fin* que ce qu'elle croit pouvoir réaliser comme *effet;* et réciproquement, l'activité ne peut s'attribuer comme *effet* que ce qu'elle s'est préalablement proposé comme *fin*[2].

Conclusion. — Telle est l'origine des trois idées intellectuelles de substance, de cause et de fin.

1. C'est pourquoi on a dit avec raison que la cause finale est *la cause de la cause*. Je veux aller à la promenade : ma volition est la cause du mouvement de mon corps, et la fin que je me propose, la promenade, est la cause de ma volition elle-même. Le vol conçu est la cause des ailes, qui sont la cause du vol réel.

2. Si un effet se produit tout à coup, sans avoir été appelé, cherché, prévu par l'activité, à quoi l'activité pourra-t-elle reconnaître qu'il est sien, qu'il est son œuvre propre, qu'il lui appartient effectivement? Il apparaîtra comme un accident venu du dehors.

CHAPITRE XXIII

ÉLABORATION (SUITE)

FORMATION DES IDÉES GÉNÉRALES OU CONCEPTS

Le jugement est l'aperception d'un rapport. Or toute idée générale implique l'aperception d'un rapport de ressemblance entre plusieurs individus[1]. Donc la généralisation n'est qu'un cas particulier du jugement, et la théorie du jugement nous conduit à la théorie de la généralisation.

§ I

Nécessité de la généralisation. — Tout ce qui est réel est en même temps individuel : il n'existe que des individus. Tout fait est un certain fait; tout être est un certain être. Donc toutes les idées venues de l'expérience, c'est-à-dire provoquées par l'impression des objets, sont d'abord, comme ces objets eux-mêmes, particulières.

Or, à chaque moment, l'expérience nous met en rapport avec des objets nouveaux. Par suite, si on ne trouve le moyen de réduire le nombre des idées, il y en aura une infinité dans notre esprit.

Le nombre des idées peut être réduit par la généralisation.

Opérations impliquées par la généralisation. — La généralisation implique quatre opérations successives : 1° **perception** ou **remémoration** d'une pluralité d'objets; — 2° **comparaison** de ces objets entre eux, d'où résulte l'aperception de points de ressemblance et de points de différence; — 3° **abstraction**[2] des

1. On verra en outre, au chapitre suivant, que, dans les idées générales les plus importantes, le point de ressemblance entre plusieurs individus est lui-même un rapport : par exemple, un nombre, une proportion. L'idée générale implique alors . 1° l'aperception de ce rapport; 2° l'aperception de l'identité de ce rapport dans tous les cas où il est donné.

2. **De l'abstraction.** — Nous avons déjà parlé de l'abstraction (ch. XVIII, § 3); nous avons vu que l'abstraction ou dissociation est la condition préalable des associations par ressemblance, qui ont tant d'importance dans la vie pratique, dans la science et dans l'art. Après avoir ainsi indiqué les effets de l'abstraction,

points de ressemblance ; — 4° **dénomination** : à ces caractères généraux détachés par l'abstraction on donne un certain nom.

nous en avons cherché les causes, qui sont le sentiment et la volonté. Il sera néanmoins utile d'ajouter ici quelques mots sur l'abstraction en général.

Abstraire, c'est considérer à part ce qui dans la réalité fait partie d'un tout.

Abstraction spontanée et réfléchie. — L'abstraction peut être spontanée ou réfléchie. **Spontanée** : par exemple, chacun de nos sens est un instrument naturel d'abstraction; chacun d'eux ne perçoit en effet que certaines propriétés de la matière; la vue est sensible à la couleur, non à la résistance, etc. On pourrait soutenir que nous n'avons jamais d'autres idées que des idées abstraites, parce que notre expérience n'atteint jamais le fond et l'infini détail des choses : nous ne connaissons le tout de rien. — **Réfléchie** : lorsqu'on fixe à dessein son attention sur une certaine propriété en négligeant toutes les autres. L'abstraction réfléchie se confond avec l'**attention**. Car toute attention étant *élective* est par cela même *exclusive*. Dans l'abstraction spontanée, les caractères omis s'éliminent d'eux-mêmes de la conscience; dans l'abstraction réfléchie, on les élimine de la conscience, où ils occupaient parfois la première place.

Diverses sortes d'idées abstraites. — En se plaçant à un autre point de vue, on peut distinguer encore diverses **espèces** d'idées abstraites. On peut considérer, en effet, soit la *substance* indépendamment de telle ou telle qualité, soit telle *qualité* indépendamment de la substance ou des autres qualités. On peut aussi considérer un *rapport* entre plusieurs objets ou qualités. Dans ce cas, l'abstraction suppose la comparaison; les idées de parenté, de grandeur, de petitesse, de progrès, de mouvement, de ressemblance, de différence, sont des idées abstraites de ce dernier genre.

Divers degrés d'abstraction. — Il faut aussi distinguer divers **degrés** d'abstraction. Exemple : considérer un corps à part des autres objets qui l'entourent, comme s'il était seul dans l'univers, c'est déjà un premier degré d'abstraction; dans ce corps, considérer exclusivement la forme, ou l'étendue, ou la couleur, second degré; dans la forme, considérer à part une surface, troisième degré; dans la surface, considérer une ligne, quatrième degré; si enfin on ne considère que l'endroit où la ligne commence et l'endroit où elle finit, on a l'idée du point, abstraction du cinquième degré. — De même, en moi, je puis considérer l'intelligence; dans l'intelligence, la mémoire; dans la mémoire, la remémoration, indépendamment des autres éléments du souvenir; enfin, je puis considérer la promptitude ou la fidélité de cette remémoration, ce qui est une abstraction du quatrième degré.

Danger de l'abstraction : réalisation des abstractions. — On est toujours porté à **réaliser** les abstractions, c'est-à-dire à considérer comme existant à part et en soi ce qui a été séparé par notre esprit. La cause de cette illusion, dont il est difficile de se défendre, réside principalement dans le langage. Les qualités détachées par l'abstraction du tout auquel elles appartiennent reçoivent momentanément une sorte d'existence à part que le signe complète et rend permanente. De plus, les idées abstraites des modes ou qualités sont souvent désignées par des *substantifs;* par exemple, la couleur, la forme, etc. Comme, dans beaucoup de cas, les substantifs désignent des objets concrets, de véritables substances, l'habitude nous porte à considérer les abstractions comme des substances, des choses en soi. C'est ainsi que le caractère d'être *accompagné de conscience*, qui appartient à chacun de nos actes spirituels, ayant été considéré à part et désigné par un mot spécial, d'abord l'adjectif *conscient*, puis le substantif *conscience*, on est tenté de croire que la conscience est une faculté réelle, distincte des autres facultés. On verra plus loin que la grande erreur des **réalistes**, au moyen âge, c'est d'avoir pris toutes les abstractions pour des réalités.

Quelquefois même on va plus loin. Non seulement on réalise les abstractions, mais on les **personnifie**. Par exemple, c'est une tendance naturelle en psychologie de considérer les diverses facultés de l'âme comme autant de petits êtres distincts, de petites personnes indépendantes. Au moyen âge, on se représentait de même façon toutes les forces de la nature. Pour expliquer chaque espèce de phénomènes, on supposait autant de forces spéciales chargées de les produire, « sortes de génies ou de lutins cachés derrière les phénomènes comme derrière un vêtement. »

Enfin, on peut aller plus loin encore et **diviniser** les abstractions. Pour les Eléates,

Utilité de la dénomination. — D'où vient la nécessité de cette dernière opération? — Elle est absolument nécessaire pour la conservation des idées générales. En effet, les points de ressemblance mis en relief par l'abstraction sont souvent difficiles à saisir et à dégager, masqués qu'ils sont par des différences frappantes. Il a fallu souvent pour y parvenir un long effort d'attention et d'analyse. Par cela même, ces points de ressemblance courent risque de retomber, dès que l'attention se sera relâchée, dans la confusion d'où ils ont été tirés. Pour y mettre obstacle, pour maintenir le relief des points de ressemblance, on crée une association artificielle entre ces points de ressemblance et un mot. Le mot leur servant désormais de point d'attache et de suspension, ils font saillie en avant des autres caractères et sont maintenus toujours en évidence.

« Une fois formé, a dit Hamilton, le concept (idée générale) retomberait dans la confusion et l'infini d'où l'esprit l'a évoqué, si un signe verbal qui le fixe et le ratifie ne le rendait permanent pour la conscience. Un signe est nécessaire pour donner de la stabilité à nos progrès intellectuels, pour fixer chaque pas de notre marche et en faire un nouveau point de départ pour un nouveau progrès. Une armée peut se répandre sur un pays, mais elle n'en fait la conquête qu'en y établissant des forteresses. Les mots *sont les forteresses de la pensée;* ils nous permettent d'établir notre domination sur le territoire que la pensée a déjà envahi et de faire de chacune de nos conquêtes intellectuelles une base d'opérations pour en effectuer de nouvelles. » — « Quand on perce un tunnel dans un banc de sable, il faut à chaque pas se mettre en sûreté, en bâtissant une voûte, avant de creuser plus avant; le langage est pour l'esprit ce que la voûte est pour le tunnel. » — « Les concepts que le langage n'a pas fixés en y apposant son sceau, sont des étincelles qui ne brillent que pour mourir. » (*Lectures*, III, p. 137 et suiv.)

les Pythagoriciens, les Alexandrins, le Dieu suprême c'est l'*Unité*, c'est-à-dire une abstraction. L'Olympe des Grecs est formé d'abstractions divinisées : Jupiter, c'est l'intelligence faite dieu; Apollon, la lumière faite dieu, etc.

Effets utiles de l'abstraction. — 1° L'abstraction *simplifie*. Les idées les plus abstraites peuvent être *pour nous*, eu égard à nos habitudes, les plus difficiles à saisir et à manier; mais *en soi* elles sont les plus claires; et, à mesure qu'une idée est rendue plus concrète par l'addition de caractères nouveaux, elle devient plus obscure, puisque chaque caractère apporte avec soi ses obscurités. Aussi toutes les sciences, même celles qu'on nomme concrètes, sont des sciences d'abstractions, car aucune science ne peut considérer à la fois dans un objet tout ce qui en lui est susceptible d'être connu. C'est pourquoi aussi les sciences les plus abstraites (mathématiques) sont les plus avancées, tandis que les sciences les plus concrètes (physiologie, sociologie) sont les plus arriérées.

2° Par cela même que l'abstraction simplifie et met en relief telle ou telle propriété des choses, elle est la *condition des associations par similarité*, des rapprochements d'idées nouveaux et originaux, et des effets si importants qui résultent de ces associations dans la pratique, les sciences et les arts. (Ch. XVIII, XIX, XX.

3° On va voir que l'abstraction est la *condition de la généralisation.*

§ II

Deux espèces de généralisations. — Voilà ce qu'est la généralisation en général. On peut maintenant distinguer deux sortes de généralisations : la **généralisation passive** et la **généralisation active.**

Généralisation passive. — On a déjà vu (ch. XIX, § 3) comment des idées générales peuvent se former dans l'esprit passivement, sans aucune intervention active de notre part.

« Quand plusieurs impressions complexes qui sont plus ou moins différentes l'une de l'autre, dit Huxley (*Hume, sa vie, sa phil.*, tr. fr., 129) se présentent successivement à l'esprit, il est aisé de comprendre quelle doit être la nature du résultat. La répétition des impressions semblables renforcera les éléments correspondants de l'idée complexe, qui par là peuvent acquérir une vivacité plus grande ; tandis que les impressions différentes non seulement n'acquerront pas plus de force qu'elles n'en avaient tout d'abord, mais, conformément aux lois de l'association, tendront toutes à réapparaître en même temps et se *neutraliseront* ainsi l'une l'autre. On peut comparer cette opération mentale avec ce qui se passe dans la production des *portraits composites.* » (Voyez le travail de Galton sur les portraits composites, *Rev. Sc.*, 6 sept. 1879.)

C'est ainsi qu'on peut expliquer que les animaux possèdent quelques idées générales. Ces idées pourraient se former aussi bien sur des tablettes de cire[1].

1. En y regardant de plus près, cette explication si simple laisse subsister des obscurités et des doutes. D'abord, pour que des portraits composites soient possibles, il faut évidemment que les modèles, les médailles par exemple, qui servent à les former soient exactement de même grandeur, qu'elles représentent la même figure, sous le même aspect, de face ou de profil, etc. Il faut, en un mot, que les *impressions identiques se superposent exactement;* autrement tout sera confondu et aucune image nette ne ressortira. Or la réalité, toujours changeante et mobile, réalise-t-elle jamais pour nous de semblables conditions?

Mais il y a ici une remarque plus importante à faire. L'idée composite ainsi obtenue est en elle-même absolument individuelle, car tout portrait est en soi absolument individuel. Elle est comme *une moyenne.* Mais une moyenne est particulière. Or une semblable idée peut, je le reconnais, rendre, dans une certaine mesure, les mêmes services qu'une idée générale. Par exemple, le chien a une idée composite de son maître. Dès qu'il aperçoit son maître, cette impression suscite automatiquement en lui, en vertu de la loi de similarité, — laquelle, nous l'avons vu, ne suppose nullement la perception de la similarité et se ramène à la loi purement mécanique de contiguïté, — l'idée composite de son maître; et cette idée elle-même suscite l'affection ou la crainte à laquelle elle est liée. L'idée composite est ainsi comme un ressort que certaines impressions particulières pourront faire jouer, et ce ressort, mis en jeu, produira lui-même ses effets habituels.

Mais tant que l'esprit ne va pas plus loin, l'idée composite, quoique liée *de*

Généralisation active. — La généralisation active implique une attention qui, de parti pris, fait abstraction des caractères les plus saillants des objets, s'attache à des caractères moins apparents, et saisit ainsi des ressemblances qui n'apparaissaient pas tout d'abord. On a montré plus haut (ch. XIX) que cette faculté d'apercevoir des ressemblances subtiles et délicates distingue l'homme de l'animal, les esprits fins et inventifs des esprits grossiers et routiniers, et qu'elle fait une grande part du génie scientifique.

Divers degrés de la généralisation. — Les idées sont plus ou moins générales, suivant que les ressemblances dégagées s'étendent à un nombre d'êtres plus ou moins grand. « Exemple : cette pomme, une pomme, un fruit, un aliment, un produit végétal, un produit organisé, un produit organique, un corps, un objet matériel, un être créé, un être. » (Sur l'*extension* et la *compréhension* des idées générales et leur rapport, voyez la *Logique*.)

§ III

Utilité de la généralisation. — 1° La généralisation est la condition de l'*exercice de la pensée*, car, si nous ne pouvions pas résoudre les unes dans les autres, et ramener à l'unité plusieurs idées différentes, par l'élimination de leurs différences, notre esprit serait encombré par la multitude infinie de ses idées. Les idées s'agiteraient en lui confusément, comme les atomes dans le chaos. (Cf. ch. XXVI.)

2° La généralisation est la condition de *toute pensée distincte.*

« Pour qu'il puisse y avoir des matériaux pour la pensée, il faut qu'à chaque moment la conscience soit différenciée dans son état. Et pour

fait à plusieurs impressions particulières, n'est en rien une idée générale. Pour qu'elle soit une idée générale, il faut qu'elle soit *pensée comme générale;* et pour qu'elle soit pensée comme générale, il faut que l'esprit *pense le rapport* qui l'unit aux diverses impressions particulières qu'elle résume, c'est-à-dire *perçoive la ressemblance* qui existe entre elle et ces impressions.

En d'autres termes, penser les points de ressemblance ne suffit pas pour constituer une idée générale : il faut de plus les penser *en tant que semblables*, c'est-à-dire reconnaître leur identité dans tous les cas individuels où ils se rencontrent. Si A, par exemple, est le point de ressemblance entre plusieurs représentations, il ne suffit pas de penser A pour avoir une idée générale, il faut reconnaître l'identité de A dans ces diverses représentations.

Le point de ressemblance n'est que la **matière** de l'idée générale; mais ce qui donne à l'idée générale sa **forme**, c'est-à-dire sa généralité, c'est la reconnaissance de l'identité de ce point de ressemblance dans tous les cas où il est inclus. C'est à ce titre seulement qu'il est pensé comme général. — Par conséquent, un portrait composite en lui-même, tant que cette aperception expresse de l'identité ne s'y ajoute pas, ne constitue pas plus une idée générale que la représentation de l'un quelconque des cas individuels qui ont servi à le former.

que le nouvel état qui en résulte devienne une pensée, il faut qu'il soit *intégré* (classé, assimilé, identifié) avec des états précédemment expérimentés... Les états de conscience ne sont pensables que si on les considère comme étant tels et tels, c'est-à-dire comme étant semblables à tels ou tels états précédemment éprouvés... Une vraie *connaissance* n'est possible qu'autant qu'elle est accompagnée d'une *reconnaissance*. Or reconnaître c'est assimiler, c'est-à-dire classer, généraliser. D'où il résulte qu'une chose n'est parfaitement connue que lorsqu'elle est sous tous les rapports semblable à des choses déjà observées; et elle reste inconnue exactement dans la proportion du nombre des rapports sous lesquels elle en diffère. L'étendue de notre connaissance d'une pierre est proportionnelle au sentiment que nous avons de ses ressemblances avec d'autres objets. » (Spencer, *Premiers Principes*, p. 84-85; *Principes de Psych.*, sixième partie, chap. XXVII; Cf. Bain, *l'Esprit et le corps*, p. 90.)

Ce qui prouve bien la vérité de ces observations, c'est que lorsqu'on nous pose cette question: « Qu'est-ce que telle chose? » — nous n'avons d'autre moyen d'en donner idée que de l'assimiler à d'autres choses et de l'en distinguer tout à la fois. Exemple : Qu'est-ce qu'une montre? Une machine (assimilation) faite pour marquer les heures (différenciation). — Qu'est-ce qu'un triangle? Un polygone (assimilation) à trois côtés (différenciation)[1], etc. Toute connaissance distincte implique, en un mot, comme la définition, la connaissance du *genre* et de la *différence* de l'objet.

3° La généralisation est la condition *du langage*. Pourquoi? — Parce que, sans la généralisation, toutes les perceptions resteraient distinctes dans la mémoire : il faudrait donc un nom pour chaque idée. Il n'y aurait donc que des noms propres et en nombre infini. — De plus, comment s'entendrait-on? Il faudrait que tout le monde eût vu les mêmes choses et leur eût donné les mêmes noms.

4° Enfin la généralisation est la condition de la science; car il n'y a pas de science possible de l'individu. — Bien plus, elle est la science même, car la science consiste essentiellement à identifier les choses, et à ramener ainsi la pluralité où l'esprit se perd à l'unité où il se retrouve (ch. XXVI).

1. Voyez Paulhan, *Physiologie de l'Esprit*, p. 78-81.

CHAPITRE XXIV

GÉNÉRALISATION (SUITE)

MATIÈRE DES IDÉES GÉNÉRALES. RÉALISME, NOMINALISME, CONCEPTUALISME

Matière des idées générales. — Nous avons donné une idée générale et sommaire de la généralisation. Il est nécessaire de revenir avec quelques détails sur le problème le plus difficile qu'elle soulève, à savoir : quelle est la **matière** des idées générales ? ou, en d'autres termes, quel est au juste l'objet de notre pensée quand nous pensons une idée générale ?

Réalisme, Nominalisme, Conceptualisme. — Ce problème, agité durant tout le moyen âge, a donné lieu à trois théories célèbres, le **Réalisme**, le **Nominalisme**, le **Conceptualisme.**

Le *réalisme* soutient que les idées générales sont les idées de certaines réalités qui existent en dehors des individus sensibles et ne possèdent que les *caractères génériques* des individus sensibles. L'idée générale de l'homme par exemple, c'est l'idée d'un être appelé l'*homme en soi*, lequel existe en dehors et à part des individus de l'espèce humaine, et qui ne possède que les caractères communs à ces individus (qui n'est, par exemple, ni vieux, ni jeune ; ni homme, ni femme ; ni grand, ni petit ; ni blanc, ni noir ; ni assis, ni debout, ni couché, etc.). De même, d'après le réalisme, au-dessus de tous les bipèdes, il y a le *bipède en soi ;* au-dessus de tous les objets qui sont plusieurs, la *pluralité en soi ;* au-dessus de tous les groupes de deux objets, la *dualité en soi ;* au-dessus de tous les êtres individuels, l'*être en soi ;* au-dessus de toutes les unités, l'*unité en soi*. Ces substances, appelées *substances secondes* ou *universaux a parte rei* (du côté des choses), étaient considérées comme plus nobles que les substances, particulières. Immortelles et immuables, tandis que le monde sensible est changeant et périssable, elles étaient les seuls objets dont la connaissance méritât le nom de science.

Le *conceptualisme* supprime l'existence de ces universaux ; mais

il en conserve les idées. Cette idée est identique en elle-même dans les deux théories réaliste et conceptualiste : seulement, dans l'une, l'idée est la copie d'une chose réelle, séparée des individus sensibles ; dans l'autre, l'idée est *extraite* de la représentation des individus sensibles.

Le *nominalisme* enfin supprime tout ensemble l'existence des *universaux a parte rei* auxquels étaient censées correspondre les idées générales, et ces idées elles-mêmes. — Que laisse-t-il donc subsister ? Les noms généraux. — Et en quoi ces noms sont-ils généraux ? En ce qu'ils ne sont pas associés uniquement à la représentation de tel individu d'une classe (tel homme), mais indifféremment à la représentation d'un individu quel qu'il soit dans les limites de la classe (tel ou tel homme indifféremment).

Il est inutile de discuter ici la théorie réaliste : le réalisme n'existe plus que dans l'histoire ; il ne peut plus aujourd'hui servir que d'illustration mémorable à l'adage célèbre : *Nihil est tam absurdum quod non dictum fuerit ab aliquo philosopho.*

C'est donc entre le conceptualisme et le nominalisme que se circonscrit le débat.

§ I

Exposé du conceptualisme. — Le conceptualisme, tel qu'on le conçoit d'ordinaire, explique les idées générales par le moyen de l'abstraction. Il reconnaît que toutes les *données* immédiates des sens et de la conscience sont déterminées et particulières ; il reconnaît que les *rapports* aperçus par l'intelligence sont aperçus entre des termes déterminés. Mais il pense que, par le moyen de l'abstraction, on peut retrancher de ces données leurs déterminations particulières, de ces rapports leurs termes particuliers et qu'on obtient ainsi comme reste l'idée générale d'une qualité, d'un objet, ou d'un rapport. Ainsi entendu, le général c'est donc l'indéterminé.

« Par exemple, l'esprit, dépouillant, dit-on, les couleurs particulières perçues par les sens de ce qui les distingue, et ne retenant que ce qui est commun à toutes, se fait une idée de couleur abstraite ou indéterminée, qui n'est ni le rouge, ni le bleu, ni le blanc, ni aucune couleur particulière. De la même manière, quand on porte la pensée sur le mouvement, abstraction faite du corps même, de la figure qu'il décrit, de toutes les directions et de toutes les vitesses particulières, l'idée générale de mouvement se forme. » Pareillement encore, après avoir remarqué l'égalité de deux lignes, si l'on

supprime les lignes par la pensée, en conservant l'idée du rapport, on obtient comme reste l'idée indéterminée ou générale d'égalité.

Critique : nature particulière de l'abstraction qu'il suppose. — Compris de la sorte, le conceptualisme est une doctrine insoutenable. Il peut donner lieu à bien des objections; une seule suffira : L'abstraction dont on parle est impossible; et l'indétermination, admise par le conceptualisme, d'une représentation dans l'esprit est aussi irréalisable que l'indétermination, admise par le réalisme, d'un objet ou d'une qualité dans la nature.

Dans quel cas l'abstraction est-elle possible ? — Lorsqu'elle sépare des choses distinctes par nature, et qu'on a réunies, ou qu'on a trouvées réunies. Par exemple, nous pouvons considérer la main, l'œil, le nez, l'un après l'autre, abstraits ou séparés du reste du corps, parce que ces divers organes sont distincts et peuvent exister séparément. — Bien plus, nous pouvons encore séparer les unes des autres les diverses données ou qualités sensibles perçues par des sens différents, et dont l'association forme pour nous la notion de tel ou tel corps. Cette abstraction peut être difficile, il est vrai, car parfois l'habitude rend une association quasi indissoluble. Mais, comme il n'est pas d'association formée de la sorte qui soit véritablement indissoluble, cette abstraction n'est pas absolument impossible. Il est clair, par exemple, que si la qualité de saveur ou d'odeur qui fait aujourd'hui partie de la notion d'un certain corps a été primitivement donnée à part des autres qualités de ce corps, — et elle l'a été, en effet, puisque le goût perçoit exclusivement la saveur, et l'odorat exclusivement l'odeur, — cette qualité peut être de nouveau mise à part des autres qualités auxquelles on l'a jointe. — Toutes ces abstractions sont possibles. Mais ce n'est pas d'abstractions de ce genre qu'il peut être ici question.

En effet, qu'on le remarque, des abstractions de ce genre ne donneraient nullement comme résultat *la généralité* cherchée de la chose abstraite. Car, que j'isole les unes des autres les diverses parties ou les diverses qualités dont l'ensemble forme un certain objet, ces parties ou ces qualités demeurent, après cette séparation, particulières, comme elles l'étaient avant leur séparation.

Donc la seule abstraction par laquelle on puisse espérer obtenir la généralité, c'est, non pas une abstraction qui sépare une partie d'une autre partie, ou une qualité d'une autre qualité, mais une abstraction qui retranche d'un objet ou de ses qualités leurs *déterminations particulières*. Car, de même que ce sont ces déterminations

qui font la particularité de l'objet ou de ses qualités, de même l'absence de ces déterminations doit rendre généraux l'objet ou ses qualités.

Cette abstraction est impossible ; l'indéterminé est inconcevable. — Or c'est précisément cette abstraction qui est impossible. Pourquoi ? — Parce que la chose à séparer fait ici partie intégrante de la chose dont il faudrait la séparer. Elle est de son essence même : la séparation est donc ici rendue impossible, non par une association plus ou moins tenace, mais par la loi même de contradiction ; l'effort pour l'accomplir entraînerait la suppression même de l'idée. Concevoir un homme avec un corps, des bras, des jambes, mais sans lui attribuer aucune attitude ou aucune grandeur est impossible et contradictoire, parce que des parties étendues qui n'ont pas de grandeur et de position ne sont pas des parties étendues. — Concevoir un mouvement sans vitesse ou sans direction, c'est concevoir un mouvement qui n'est pas un mouvement. Concevoir une couleur qui n'est ni bleue, ni rouge, etc., c'est concevoir une couleur qui n'est pas colorée, un néant de couleur. Prétendre opérer des abstractions de ce genre, c'est donc prétendre penser une chose en s'interdisant de la penser ; c'est, par conséquent, ne rien penser du tout ou penser un mot.

Ceci n'est pas moins vrai des *rapports* conçus par la pensée que des *données* mêmes entre lesquelles existent les rapports. Un rapport est nécessairement déterminé, et cela à un double titre : il est déterminé en lui-même, car il est tel ou tel rapport, rapport de causalité, ou de finalité, ou tout autre ; et il est déterminé, en outre, en ce que les termes entre lesquels il est conçu sont aussi nécessairement déterminés. On ne peut pas concevoir la ressemblance sans concevoir des *semblables*, et on ne peut concevoir des semblables qui ne soient tels ou tels ; car concevoir des termes qui ne soient pas tels ou tels, des termes absolument indéterminés, des termes qui ne soient rien, c'est ne rien concevoir du tout. En quoi, en effet, la conception de termes qui ne seraient aucune des choses connues ou concevables différerait-elle de la conception de zéro, de l'absence même de conception?

Résumé. — Ainsi, tout ce qui est, est déterminé, dans la pensée non moins que dans la nature. L'indéterminé, suivant une parole célèbre de Hégel, est égal au néant, dans la pensée comme dans la nature. Donc le conceptualisme, compris comme on vient de le dire, est absurde. Il ne l'est pas moins que le réalisme, et il l'est

pour la même raison, à savoir : que l'indéterminé est essentiellement contradictoire[1].

§ II

Exposé du nominalisme. — Le conceptualisme, tel du moins qu'on l'entend d'ordinaire, étant écarté, voyons comment le nominalisme, après avoir nié la possibilité des idées générales, explique que l'esprit trouve le moyen de s'en passer. — Le problème que doit résoudre le nominalisme est celui-ci : Puisqu'il n'y a pas d'idées générales, puisque les déterminations particulières des objets ne font qu'un seul tout de conscience avec ces objets eux-mêmes, comment préserver nos méditations, nos raisonnements, de l'erreur qui consisterait à prendre pour une propriété de toute la *classe* ce qui est un caractère spécial à l'*échantillon* de la classe actuellement présent à l'esprit ? — Ce problème n'est pas résolu de la même façon par tous les nominalistes.

I. Première forme : Élimination imparfaite des déterminations particulières. — Voici la façon la plus ordinaire d'entendre le nominalisme.

D'après Berkeley, Stuart Mill, Hamilton, etc., sans être en état de séparer absolument les qualités communes des déterminations particulières, je puis *concentrer mon attention* sur les premières : d'où il résulte qu'elles font saillie dans la conscience, tandis que les autres sont reléguées au second plan.

Cela fait, je donne un nom à ces qualités communes; d'où il suit que le nom, étant associé directement à l'idée de ces qualités seules, ne *connotant*, comme dit Stuart Mill, que ces qualités, les rappelle d'abord plus expressément que les autres. — Mais, de plus, ce nom n'appellera pas nécessairement à sa suite seulement *tel ensemble déterminé* de caractères particuliers, mais *tel ou tel ensemble indifféremment* dans les limites de la classe[2]. Le mot

1. Il importe de distinguer l'*indéterminé* de l'*inachevé*. Un embryon dont les formes se dessinent à peine est un être inachevé. On peut dire aussi, en un sens, qu'il est indéterminé : à savoir, par rapport à l'être futur plus complexe qu'il deviendra. Mais, pris en soi, il est, à quelque moment qu'on le considère, de tous points rigoureusement déterminé. — Un dessin ébauché est indéterminé aussi par rapport au dessin achevé. Mais, pris en soi et hors de toute comparaison, il est aussi déterminé que le dessin achevé lui-même. Car il n'y a en lui rien de vague, rien d'informe, puisque, aussi bien que le dessin achevé, il est fait de traits absolument arrêtés et précis. — Ainsi de toutes choses.

2. « Comment les noms généraux jouent-ils leur rôle sans le secours des idées générales? La solution de cette difficulté est dans la connotation des noms généraux. Un nom commun est une marque de certaines propriétés appartenant à

homme, par exemple, en même temps qu'il éveille l'idée des caractères génériques de l'homme, éveille nécessairement l'image d'un individu, mais il peut éveiller l'image d'un individu *quelconque* de l'espèce humaine.

Inconséquence : c'est un conceptualisme honteux. — Cette théorie nous paraît renfermer une inconséquence formelle. En effet, on admet que l'esprit « fait, *dans une certaine mesure*, abstraction de particularités » ; on admet que « on se borne à faire attention aux modes communs à plusieurs objets » ; que « nous omettons les particularités autant que possible ». Le signe nous aide, de son côté, à « porter une attention spéciale et plus ou moins exclusive sur certaines parties de la présentation des sens ou de la représentation de l'imagination dont nous avons conscience » (Mill, Berkeley). S'il en est ainsi, dirons-nous, il n'y a plus qu'un pas à faire pour aboutir au pur conceptualisme; et ce pas, rien n'empêche de le faire. Car, du moment qu'il peut y avoir une différence d'intensité entre la conscience des attributs généraux et la conscience des déterminations particulières, rendez, d'une part, la conscience des premiers un peu plus intense, et, d'autre part, la conscience des seconds un peu plus faible, vous aboutirez à la *conscience exclusive* d'un côté, à la *nullité de conscience* de l'autre.

Ce dernier pas, Stuart Mill ne le fait-il pas lui-même, lorsqu'il dit :

> « Tant que dure effectivement la concentration de l'attention, si elle est assez intense, nous pouvons temporairement *ne pas avoir conscience* de certains des autres attributs ; et nous pouvons, pour un peu de temps, *n'avoir présents à l'esprit que les attributs qui constituent le concept.* » (*Exam. de la Phil. d'Ham.*, p. 371.) — « Cette attention, quand elle se produit avec une intensité exceptionnelle, *exclut toute conscience* des autres éléments constitutifs. » (*Ibid.*, 373.)

tous les objets d'une classe. Or, quoique le nom rappelle et ne puisse pas ne pas rappeler, en même temps, d'autres propriétés (savoir : celles qui appartiennent à tel ou tel objet de la classe en particulier), les propriétés dont le nom est le signe font saillie d'une façon artificielle, tandis que les autres, qui varient de temps en temps et auxquelles on ne fait pas attention, sont rejetées dans l'ombre... Ce qu'on a pris pour une idée générale, c'est donc une image concrète dont certaines parties ondoient, tandis que d'autres demeurent fixes, ces dernières formant la signification du nom général; et comme ce nom concentre l'attention sur les attributs de la classe, il préserve notre raisonnement de l'intrusion de tout ce qui serait spécial à l'objet individuel qui est toujours présent à l'esprit. (S. Mill, *la Phil. de Berkeley*, Rev. phil., t. I.). — M. Fouillée dit dans le même sens : « Le mot couleur est un nom commun, parce que je puis le poser à mon gré sur le blanc, le bleu, le rouge, etc. » (*La liberté et le déterminisme*, part. II, ch. II.)

Ainsi l'abstraction déclarée impossible s'opère ici par intermittence.

Qu'est-ce que le conceptualiste le plus exigeant pourrait demander de plus? La doctrine de Berkeley, de Mill, etc., n'est qu'un conceptualisme timide et inconséquent.

Résumé. — Ainsi il n'y a pas de milieu entre les deux opinions suivantes : 1° Ou les caractères généraux et leurs déterminations particulières sont absolument inséparables pour la pensée parce qu'ils ne font qu'un : en ce cas, ils vont toujours de pair dans la conscience, sans qu'il soit possible d'accorder une attention de faveur aux uns et de refuser son attention aux autres ; quand nous imaginons le mouvement, par exemple, il est, dans cette hypothèse, impossible que les caractères génériques du mouvement soient plus nettement imaginés que la direction du mouvement. — 2° Ou bien, au contraire, cette disproportion de conscience est possible : et alors, comme il n'y a aucune raison d'assigner des limites à cette disproportion, rien n'empêchera que, le cas échéant, la conscience, d'une part, s'élève à l'attention exclusive, et, d'autre part, tombe à l'inconscience absolue. Toute position intermédiaire est intenable. Ou la dissociation est possible absolument, ou elle ne l'est à aucun degré.

II. Deuxième forme : Association d'une idée particulière et d'une habitude générale. — Comment donc, encore une fois, suppléer aux idées générales qui nous manquent? Comment, n'ayant jamais dans la pensée qu'un triangle particulier, et ne pouvant, en aucune façon, séparer des déterminations particulières de ce triangle ce qu'il a de commun avec les autres triangles, — comment pouvons-nous tirer de cette représentation particulière des conséquences que nous savons vraies pour tous les triangles en général?

Voici une nouvelle explication : c'est celle que propose en particulier D. Hume. Un nom commun est un nom qui éveille l'idée d'un objet particulier, et, en même temps, l'*habitude de penser à d'autres objets* du même genre. L'idée est particulière, mais l'habitude est en quelque sorte générale, puisqu'elle enveloppe « comme en puissance l'idée des autres objets ». Tous ces objets ne sont pas sans doute présents à l'esprit, mais ils peuvent le devenir, si besoin est, l'un après l'autre. Or cela suffit pour nous préserver, dans nos raisonnements, de l'erreur qui consisterait à prendre pour une propriété du genre un caractère propre à tel individu.

« Car si, par exemple, prononçant le mot *triangle*, le triangle que j'imagine est équilatéral, et si j'affirme ensuite que les angles des triangles sont égaux, immédiatement l'habitude dont on a parlé fait que les autres idées individuelles de triangles scalènes et isocèles se présentent en foule et nous font percevoir la fausseté de cette proposition. » (*Traité*, p. 34.)

Ainsi, le pouvoir de porter des conclusions valables pour tous les objets de la classe, qui s'expliquait dans le conceptualisme ordinaire par une **parfaite abstraction**, dans le nominalisme de S. Mill par une **demi-abstraction**, s'explique ici par une rapide **énumération** ou recensement des cas particuliers.

Critique en fait et en droit. — Cette explication est encore difficilement acceptable. En effet : *en fait* d'abord, il est inexact que le mathématicien qui démontre un théorème sur le triangle se représente, à chaque pas de sa démonstration, un grand nombre de triangles, autres que celui qu'il a tracé sur le tableau. — Et *en droit*, l'énumération des cas particuliers n'étant jamais complète, comment pourrait-il jamais porter une conclusion universelle ?

III. Troisième forme : Les idées générales ne sont que des mots. — Il ne reste plus au nominalisme qu'une ressource : c'est de voir si les services qu'on demandait à l'association des mots avec les idées ne peuvent nous être rendus **par les mots généraux** eux-mêmes indépendamment des idées. C'est la forme extrême du nominalisme ; c'est, dit-on, le nominalisme de Roscelin.

Que sont les idées générales pour les nominalistes radicaux ? De purs mots, de pures émissions de sons, *verba*, *flatus vocis*.

Part de vérité : les mots suppléent parfois les idées. — Ce nominalisme n'est pas aussi absurde qu'il en a l'air. En effet, non seulement il est certain, ce qui a été bien des fois reconnu, que les mots occupent souvent dans la conscience plus de place que les idées ; mais il est encore incontestable que souvent les mots sont, à la lettre, les substituts des idées ; que les idées sont complètement absentes ; ce qui n'empêche pas les opérations intellectuelles de s'accomplir avec efficacité et sûreté. — Comment cela peut-il se faire ? — C'est que l'habitude que nous avons acquise d'attribuer certaines relations aux idées suit encore les mots ; les mots héritent pour ainsi dire des propriétés des idées [1].

1. La pensée du signe (Dumont, *Revue scientifique*, 1873, p. 1125) devient complètement équivalente à la pensée de la chose signifiée ; et surtout il se forme

Dans une lecture facile, dans des raisonnements simples, et surtout habituels, si nous disons, par exemple : 2 et 2 font 4, 4 et 4 font 8, 8 et 8 font 16, la pensée, s'en rapportant au pouvoir automatique des mots, prend congé à chaque instant. (Cf. ch. XLIV.

Critique : les mots supposent les idées. — Mais il est clair que cela ne peut avoir lieu ni primitivement, ni toujours. Il est clair qu'en géométrie, par exemple, ce n'est point du mot *triangle* que peuvent se déduire les théorèmes concernant le triangle. Même en arithmétique, même en algèbre, il faut, au moins de temps en temps, jeter un coup d'œil sur les idées représentées par les signes. — Règle générale : les mots ne sont quelque chose que par les idées, ils n'ont pas de propriétés qu'ils n'aient empruntées aux idées; ils ne deviennent les *suppléants* ou les substituts des idées que parce qu'ils ont été d'abord les simples *assistants* des idées.

Par conséquent, le nominalisme absolu qui soutient que les idées générales ne sont que des mots est absolument incompréhensible. La pensée proprement dite, qui n'a pour objet, peut-on dire, que le général, serait donc un pur *psittacisme*[1]? La science, qui ne porte que sur le général, serait donc aussi du psittacisme? Cette théorie ne peut pas plus être prise au sérieux que le réalisme qui admet les universaux *a parte rei*.

Résumé. — Donc, ni le conceptualisme, comme on l'entend d'ordinaire, ni le nominalisme ne paraissent acceptables. L'un enferme une contradiction intrinsèque; l'autre n'enferme pas, il est vrai, de contradiction, mais il rend impossibles les opérations de la pensée.

§ III

Solution : autre manière d'entendre le conceptualisme. — Reste à se demander s'il n'y aurait pas une autre manière d'entendre le conceptualisme.

Le général est nécessaire à la pensée : c'est ce que le nominalisme a le tort de méconnaître. — Mais la généralité ne peut résider dans l'objet même de la pensée; car la généralité de l'objet serait l'indé-

entre les signes des rapports tellement correspondants à ceux qui existent entre les idées, que l'aperception des rapports des signes peut tenir complètement lieu des rapports des idées.

1. Mot créé par Leibniz pour désigner un langage vide de pensée, comme celui des perroquets, ψιττακός.

termination de cet objet, indétermination qui est aussi impossible dans le sens, dans l'imagination, dans la pensée, que dans la nature extérieure elle-même : c'est ce que le conceptualisme, à son tour, méconnaît à tort.

La généralité n'est pas dans la matière, mais dans la forme. — De là ressort nécessairement cette conclusion : la généralité, indispensable aux opérations de la pensée, doit se trouver, non dans l'**objet même** de la pensée, mais dans la **manière d'envisager** cet objet.

En d'autres termes, dans toute idée générale, il y a deux choses à distinguer : 1° **la matière**; 2° **la forme.** La matière, c'est l'objet de pensée auquel nous attribuons la généralité. La forme, c'est la façon particulière d'envisager cet objet, d'où résulte sa généralité. — Définissons l'un après l'autre ces deux éléments de toute idée générale.

Définition de la forme. — En quoi consiste d'abord cette forme? — Dans la nature rien n'existe qui ne soit déterminé et particulier. Mais un objet déterminé et particulier peut être totalement ou partiellement identique à un autre objet déterminé et particulier. Ceci posé, penser purement et simplement un de ces objets, c'est avoir dans l'esprit une idée particulière. Mais penser un de ces objets particuliers, et reconnaître, en même temps, que cet objet est identique à lui-même, dans les cas différents où il peut être réalisé, c'est avoir une idée générale. La forme d'où résulte la généralité consiste donc à envisager comme identique à lui-même, en des cas divers, l'objet déterminé présent à l'esprit. Si, par exemple, l'objet pensé, matière de l'idée générale, est A, la forme de l'idée générale sera l'idée associée de l'identité de A, dans tous les cas où A est donné. L'idée de A devient alors générale, parce que A étant reconnu identique dans tous les cas de l'espèce, c'est, pour ainsi dire, l'espèce tout entière que l'on pense en le pensant. La pensée que l'on a dans l'esprit, individuelle *en fait*, devient *en droit* universelle.

Voilà tout le secret de la généralisation : *la généralité résulte uniquement de l'aperception de l'identité.*

Matière des idées générales. — Reste à chercher quelle peut être la matière de nos idées générales.

La matière de l'idée générale, c'est ce qui est susceptible d'être généralisé, c'est-à-dire *reconnu identique* en différents cas; c'est-à-dire, par conséquent, ce qui peut *être identique* en différents

cas[1]. — Or il est fort difficile, pour certaines idées générales, de reconnaître quel est l'élément qui, se répétant identique en des cas divers, peut être reconnu identique, et constitue ainsi la matière de ces idées. Dire quel est au juste l'élément ou l'ensemble d'éléments de ce genre qui forme, par exemple, la matière des idées générales, *histoire*, *facilité*, *sensation*, *plaisir*, etc., etc., nous paraît un des problèmes les plus ardus que le psychologue soit appelé à résoudre. Nous sommes forcés de nous en tenir à quelques catégories d'idées générales : ce sont heureusement les plus importantes.

Cas où elle est une donnée simple de la conscience ou des sens. — Il y a des cas ou la matière d'une idée générale est une donnée simple de la conscience ou des sens, laquelle, n'étant pas susceptible de variations, ou n'éprouvant que des variations imperceptibles dans ses degrés ou sa qualité, demeure identique et peut être reconnue identique en des cas divers. Ainsi l'idée générale de l'odeur de la violette, du goût de l'abricot, du timbre de la flûte ou du violon, etc., a pour matière une donnée de ce genre. Cette donnée étant invariable dans tous les cas, on la reconnaît, et par cela même qu'elle est reconnue, elle reçoit la forme d'une idée générale.

Cas où elle est un rapport. — Dans d'autres cas, la matière des idées générales est constituée par des *rapports* qui, comme les propriétés sensibles simples, peuvent se retrouver identiques et être reconnus identiques dans les cas d'ailleurs les plus divers. Même quand les termes d'un certain rapport varient, il se peut que le rapport lui-même demeure invariable. Dans ce cas, ce rapport peut fournir la matière de l'idée générale. Non pas qu'il puisse jamais être dégagé des termes où il est inclus et pensé abstraitement : car qu'est-ce qu'un rapport sans termes? — mais parce que, quels que soient les termes où il est inclus, il est le même, et il est reconnu le même.

Exemples : nombres, figures. — Un très grand nombre d'idées générales, et des plus importantes, ont ainsi pour matière des rapports : tels sont, par exemple, les idées des **nombres**. Le nombre *cinq* ne peut être réalisé effectivement dans l'esprit[2], si l'on ne se représente d'une manière concrète, soit par le moyen des doigts, soit par des points, etc., les unités dont il se compose. Mais,

1. Il n'est pas besoin de distinguer le cas de la simple ressemblance du cas de l'identité, la ressemblance n'étant qu'une *identité partielle*.
2. Le plus souvent nous nous contentons de penser le mot *cinq*

quelle que soit la matière dont on se serve pour former ce nombre, la manière de le former, la *loi* de sa formation, qui n'est autre chose que le *rapport* du nombre cinq aux nombres précédents (cinq $= 4 + 1$), demeure toujours le même. C'est cette loi ou ce rapport qui, toujours identique et reconnu tel, constitue proprement l'idée ou l'essence générale du nombre cinq. — Dans les fractions $\frac{1}{2}$, $\frac{8}{16}$, $\frac{500000}{1000000}$, les termes sont différents, le rapport est le même. Donc la pensée de ce rapport devient une idée générale, dès que l'on s'est aperçu qu'en pensant l'un quelconque de ces rapports on pense aussi tous les autres.

Il en est de même pour les idées des **figures géométriques**. Une grande circonférence diffère d'une petite : mais pour ces deux circonférences il y a une essence, une définition qui est la même. Et qu'énonce cette définition? Un rapport, une proportion (l'égalité de distance), entre un point intérieur et tous les points d'une ligne enveloppante : la circonférence est la ligne dont tous les points sont également distants d'un point intérieur nommé centre. De même une ellipse, une hélice, se définissent par des rapports. Un angle est un rapport entre deux lignes. Les lignes elles-mêmes se définissent par des rapports de points : la ligne brisée, par exemple, est une ligne engendrée par un point qui se meut, durant une fraction appréciable de son trajet, vers un point déterminé, puis, durant une autre fraction appréciable de son trajet, vers un autre point, etc.

Types organiques. — Passons aux idées d'**espèces** et de **genres** dans les sciences de la nature. Ce qui définit les types, ce sont des nombres, des lignes, des proportions. Et que sont les proportions elles-mêmes? Des rapports numériques entre des lignes. Ce qui est le même dans des animaux de même espèce, c'est le nombre et la proportion des parties. Et dans ces parties elles-mêmes, dans la patte ou dans la mâchoire, par exemple, ce qui est encore le même, c'est le nombre et la proportion des parties. Prenez les définitions des quatre embranchements données par Cuvier :

« Ce sont, suivant ses propres expressions, *quatre plans généraux* d'après lesquels tous les animaux semblent avoir été modelés et dont les divisions ultérieures, de quelques titres que les naturalistes les aient décorées, ne sont que des modifications assez légères fondées, sur le *développement* ou l'*addition* de quelques parties qui ne changent rien à l'essence du plan. »

Les embranchements sont donc des *plans*, c'est-à-dire des lignes, en certain nombre, dans un certain ordre, et dans certaines pro-

portions. — Et toutes les divisions de ces embranchements s'obtiennent par l'addition de certaines lignes, et la modification de l'ordre ou des proportions. — Ainsi, ce qui fait le fond de notre conception, quand nous parlons (au point de vue des sciences naturelles) de l'*homme en soi*, du *lion en soi*, c'est en définitive un certain nombre, une certaine proportion. Et voilà pourquoi nous reconnaissons l'homme ou le lion dans les différents individus hommes ou lions, quelles que soient leurs différences ; dans une statue de l'homme ou du lion ; dans une peinture ; dans une simple esquisse de moins d'un centimètre ; dans une simple figure schématique composée seulement de quelques traits[1].

Même chose à dire pour les idées générales des végétaux : les feuilles d'un chêne sont grandes ou petites, mais la distribution des nervures et les dentelures sont les mêmes : c'est pourquoi c'est la même feuille. — Voilà pour les sciences naturelles.

Idées générales des corps.—Arrivons aux idées générales des corps telles qu'elles résultent des sciences physico-chimiques. Ces idées générales paraissent avoir pour matière unique des données sensibles invariables et des rapports invariables. Par exemple, dans l'idée de la substance appelée *mercure*, entrent comme éléments, d'une part, des données sensibles : la couleur, l'éclat, etc., propriétés caractéristiques et invariables du mercure, — et, d'autre part, des rapports invariables comme ceux-ci : à la température ordinaire, le mercure est liquide, il se volatilise à $+350°$, et se solidifie[2] à $-40°$.

Idées générales non scientifiques. —Enfin, en dehors du domaine scientifique, les idées générales sont encore formées, en même façon, d'impressions simples ou de rapports. Tout le monde reconnaît la violette à son odeur, à sa couleur (impressions simples et à peu près invariables), à sa forme (rapport). L'élément générique de l'idée de chapeau, c'est l'idée de couvre-chef (rapport). La destination de la montre (marquer les heures), la destination de la table (servir de support aux objets), qui sont encore des idées de rapports, constituent de même un des éléments essentiels des idées générales de montre et de table, etc.

1. Ces types ainsi conçus se nomment des *schèmes*. L'idée générale d'une espèce, c'est donc le schème de cette espèce.

2. L'idée générale de volatilisation ou de solidification est elle-même l'idée d'un rapport entre les parties constituantes d'un corps; l'idée des degrés de température est l'idée d'un rapport entre la colonne de mercure et l'échelle thermométrique; et enfin la loi, que le mercure se volatilise et se solidifie à tant de degrés, est l'idée d'un rapport de coexistence entre ces deux rapports.

Cette théorie explique la possibilité des opérations de la pensée. — Telle étant la nature des idées générales, on comprend comment sont possibles les opérations de la pensée. Quand la matière de l'idée générale est une donnée sensible, aucune difficulté. D'une part, cet objet sensible (une odeur, une saveur, etc., caractéristiques) est en soi quelque chose de concret, de déterminé, de particulier, qui peut, sans contradiction, être envisagé à part et en soi. En même temps, comme cet objet particulier est toujours identique à lui-même, et qu'on le sait tel, un seul cas envisagé vaut pour toute l'espèce.

Si la matière de l'idée générale est un rapport, il est impossible, il est vrai, de penser ce rapport abstraitement, c'est-à-dire à part des termes variables où il se réalise. Mais, comme nous l'avons établi (ch. xxi), la pensée du rapport n'en est pas moins autre chose que la représentation des données. Elle s'y surajoute; et, bien qu'elle les suppose, elle s'en distingue absolument. Par conséquent, rien n'empêche que nos réflexions et nos raisonnements portent, non sur les données sensibles elles-mêmes, mais sur le rapport conçu entre ces données. Par exemple, il est impossible de réaliser dans sa pensée le rapport qui constitue l'idée de circonférence, sans réaliser dans son imagination une circonférence grande ou petite. Mais comme l'idée de ce rapport, ou la loi de formation de la figure, est absolument distincte de la figure particulière réalisée, rien n'empêche de faire dépendre nos conclusions, non de la figure réalisée, mais uniquement de la loi de formation de la figure.

Conclusion. — Le conceptualisme est le vrai, mais il faut savoir l'entendre. — Le conceptualisme le plus accrédité pense arriver au général par une abstraction des déterminations particulières des choses, laquelle donnerait comme résultat une chose indéterminée. Une semblable abstraction est impossible, et le général ainsi entendu est irréalisable dans la pensée, non moins que dans la nature. Dans la nature, dans la pensée, tout est déterminé, en tout sens, et de tous points, dans les manières d'être, dans la qualité, dans la quantité, etc. En ce sens, tout est particulier. — Mais certains objets (propriétés ou rapports) se répètent identiques en des cas divers. Que l'esprit, pensant l'un de ces objets, arrive à reconnaître son identité dans tous les cas où il se réalise, il sait dès lors que penser un de ces cas, c'est les penser tous; que ce qu'il affirme pour un de ces cas, il l'affirme pour tous : il a ce qu'on appelle une **idée générale.**

CHAPITRE XXV

ÉLABORATION (SUITE)

DE LA NATURE DU RAISONNEMENT : INDUCTION, DÉDUCTION

Étude psychologique du raisonnement. — Il y a une partie de la philosophie, la Logique, qui est la science du raisonnement. Pourquoi donc traiter du raisonnement en psychologie ?

La logique est la science du raisonnement, en ce sens qu'elle fixe les *conditions* et les *règles* de sa validité et de sa certitude. Cette étude logique du raisonnement ne dispense pas d'une étude psychologique du raisonnement considéré dans sa *nature* et dans les *opérations* qu'il exige ; elle la suppose au contraire.

Le raisonnement en général. — Raisonner, en général, c'est se servir de certaines connaissances données pour parvenir à des connaissances nouvelles. Il y a donc deux sortes de connaissances : les unes **immédiates**, c'est-à-dire qui ne supposent avant elles aucune autre connaissance, mais seulement des données des sens ou de la conscience, éléments ou occasion de la connaissance[1] ; — les autres **médiates** ou **dérivées**, c'est-à-dire qui supposent comme données ces premières connaissances elles-mêmes.

De cette définition il résulte que le raisonnement est tout ensemble un signe de faiblesse et un signe de puissance dans l'esprit humain. Il est un signe de faiblesse : car c'est une imperfection de ne pas saisir d'emblée, dans une intuition simple, toutes les vérités et tous les rapports de ces vérités entre elles, et d'être obligé de les tirer avec effort les unes des autres « comme par machines et par artifices ». — Il est un signe de puissance : car, quelque limitées que soient les données de la conscience et des sens (et à cet égard nous ne sommes guère mieux partagés que les animaux), si, de ces données, nous pouvons tirer des connaissances,

1. Ces données pourraient elles-mêmes, à la rigueur, s'appeler des connaissances immédiates; mais il vaut mieux réserver ce nom à l'intuition immédiate de rapports entre ces données, c'est-à-dire aux premiers *jugements*.

lesquelles elles-mêmes pourront servir de degré pour s'élever à d'autres, et ainsi de suite, il n'y a pas de borne assignable aux découvertes de l'esprit humain. Le raisonnement est l'instrument d'un progrès indéfini.

Espèces de raisonnements : induction, déduction. — On distingue deux espèces de raisonnements : l'**induction** et la **déduction**. L'une du particulier s'élève au général (ce corps est tombé, donc les corps tombent) ; — l'autre, du général redescend à des conséquences moins générales ou même particulières (les corps tombent, donc les pierres tombent, ou, cette pierre tombe). — De cette définition même il résulte que la déduction présuppose l'induction. A toute déduction il faut comme point de départ des vérités générales. Ces vérités générales sont le résultat de l'induction [1]. Il faut donc parler d'abord de l'induction.

§ I

De l'induction. — Induire c'est conclure d'un cas ou de quelques cas donnés à tous les cas possibles de même espèce. C'est faire un acte de jugement et de croyance par lequel on étend (on fait passer, *inducere*, ἐπαγωγή, ἐπάγειν) à tous les points de l'espace et du temps ce qui a été constaté en certains points de l'espace et du temps.

Elle généralise, non un fait, mais un rapport. — Précisons davantage : qu'est-ce qui est susceptible d'être ainsi généralisé ? Est-ce un fait isolé, pris en lui-même ? Je constate, par exemple, un tremblement de terre : puis-je inférer qu'il y a toujours eu, qu'il y aura toujours des tremblements de terre ? — Non, sans doute ; il n'y a pas toujours eu, il n'y aura peut-être pas toujours de tremblements de terre. Bien plus : savons-nous s'il y aura toujours une terre ? Nous n'avons pas de raison absolue de le croire. Les cieux ont déjà vu et verront sans doute s'accomplir bien des catastrophes ; des mondes ont disparu, des mondes disparaîtront. A plus forte raison, le savant ne pourrait-il affirmer qu'il y aura toujours sur la terre telle ou telle espèce animale, végétale, ou minérale. La vie n'a pas toujours existé sur le globe, et telle condition peut naître qui rendrait de nouveau la vie impossible. L'induction ne peut donc, en aucun cas, porter sur un fait pris isolément : nous avons de fortes probabilités pour croire que le soleil se lèvera

1. Quelquefois les principes du raisonnement sont des vérités de *raison* comme celle-ci : Tout fait a une cause.

demain, nous ne pouvons l'affirmer avec une certitude véritablement scientifique, car telles causes, naturelles ou surnaturelles, pourraient, à la rigueur, survenir d'ici là, qui empêcheraient le soleil de se lever.

L'induction ne porte jamais que sur **un rapport**, sur une liaison entre deux faits, deux caractères, deux propriétés (ou deux groupes de faits, etc.). Peut-être un jour n'y aura-t-il plus de lumière ; mais si, à un moment quelconque, un rayon de lumière est réfléchi par une surface, j'affirme que l'angle de réflexion sera égal à l'angle d'incidence. Peut-être un jour les mammifères auront-ils disparu ; mais, tant qu'il y aura des mammifères, j'affirme que ces mammifères seront vertébrés. — Toute proposition inductive peut donc se mettre sous cette forme : *Si telle chose est donnée, telle autre chose est ou sera donnée.* Dans les propositions inductives, les termes ne sont jamais posés qu'*hypothétiquement ;* ce qui est affirmé *catégoriquement*, c'est leur liaison.

Ces rapports constants sont des lois. — Ce rapport universel entre deux choses est ce qu'on nomme une **loi.** Induire, c'est affirmer des lois. Toute loi énonce un rapport constant entre deux choses.

On distingue deux sortes de lois : les **lois** ou **uniformités de coexistence**, qui énoncent un rapport constant entre des caractères ou des groupes de caractères (exemple : les baleines sont mammifères) ; — et les **lois** ou **uniformités de succession**, qui énoncent un rapport constant de succession entre deux faits ou deux groupes de faits (exemple : l'attention fixe le souvenir).

Les lois sont nécessaires. — Nous disons qu'une loi est un rapport *constant :* ce n'est pas assez dire. La loi est un rapport constant, non seulement *en fait*, mais *en droit.* Chaque fois que de l'eau est entrée en ébullition, la lune accomplissait son mouvement autour de la terre. Ce rapport, *constant* dans le passé, sera *constant* apparemment dans l'avenir ; admettons qu'il persiste durant toute l'éternité : est-ce une *loi* ? — En aucune façon, parce que nous concevons sans peine que la lune puisse cesser d'exister sans que l'eau cesse d'être susceptible d'ébullition. Donc un rapport pourrait se maintenir indéfiniment : si la pensée est fondée à concevoir qu'il puisse cesser d'être, ce rapport n'est qu'une **coïncidence** fortuite : il n'est pas une loi. — Une loi c'est donc, non seulement ce qui a été ou sera, mais, comme le mot l'indique, ce qui *doit* être, ce qui ne peut pas ne pas être. En deux mots, les lois supposent,

non seulement une coïncidence, mais une **liaison** entre les caractères ou les faits; elles supposent des relations non seulement constantes, mais **nécessaires**.

Elles sont des rapports de causalité. — Mais comment un caractère peut-il être lié nécessairement à un autre caractère, un fait à un autre fait, sinon parce qu'il y a *dépendance* de l'un à l'égard de l'autre (ou dépendance des deux ensemble à l'égard d'un troisième)? Or, quand l'existence d'une chose dépend de l'existence d'une autre chose, on dit que celle-ci est **cause** ou condition, celle-là **effet** ou conséquence. Les lois sont donc en définitive des **rapports de causalité**. C'est l'idée de causalité qui, interposée, à tort ou à raison, par notre esprit, entre les deux termes de la loi, lie ces deux termes l'un à l'autre, et transforme la succession ou la coexistence *de fait*, dont l'expérience a constamment témoigné, en coexistence ou succession *nécessaire*.

Problème soulevé par l'induction. — Telle est la nature de l'induction. On voit par là immédiatement quel problème elle soulève. Notre expérience, si étendue qu'on la suppose, est toujours *limitée;* et, de plus, l'expérience nous montre seulement qu'une chose *est* et ne nous montre pas qu'une chose *doive être*. L'universalité et la nécessité ne sont pas choses susceptibles de jamais devenir des objets d'expérience. Comment donc, si nous n'avons d'autre base d'inférence que l'expérience, osons-nous affirmer que certains rapports sont universels et nécessaires? Comment, après avoir constaté un certain nombre de fois que l'eau entre en ébullition à 100°, osons-nous dire que l'eau, universellement et nécessairement, entre en ébullition à 100°? L'induction apparaît ainsi tout d'abord comme le plus grossier des sophismes.

C'est à la Logique qu'il appartient de montrer comment, grâce à l'intervention de la raison, l'induction peut être, dans certains cas et à certaines conditions déterminées, un procédé régulier de raisonnement.

Opérations psychologiques impliquées par l'induction. — Mais quelles sont, au point de vue psychologique, les opérations impliquées par l'induction? L'induction généralise un rapport : pour induire, il faut donc, tout d'abord, *apercevoir* et dégager des rapports de coexistence ou de succession. — Parmi ces rapports, dont la plupart nous apparaissent comme des coïncidences fortuites, quelques-uns sont *interprétés* comme « dérivant de la nature même des choses » (Montesquieu), c'est-à-dire comme in-

dices de causalité. Tout cela est l'œuvre du **jugement.** — Intervient alors la **raison**, qui, fondée sur l'idée de la *raison des choses*, affirme que chaque fois que la même cause sera donnée, l'effet sera le même aussi, — *car un changement serait alors sans raison*, — et qui érige ainsi le rapport présenté par l'expérience, dégagé et interprété par le jugement, en loi nécessaire et universelle.

Distinction entre l'induction et la consécution d'idées. — Par là même on voit quelle distance sépare l'induction proprement dite de la simple association d'idées, à laquelle D. Hume et son école ont prétendu la réduire. Une observation superficielle peut s'y méprendre, parce que la simple association peut produire le même effet psychologique que l'induction proprement dite, à savoir : le phénomène de l'**attente.** Les consécutions des phénomènes se gravent dans la mémoire et produisent par l'habitude des consécutions d'idées. C'est pourquoi, dès que l'antécédent ordinaire d'un phénomène est donné, l'idée du conséquent surgit et l'on s'attend à voir ce conséquent se produire. Le chien qui voit lever le bâton attend le coup et la douleur. C'est en profitant de cette loi de l'habitude que l'on peut dresser les animaux, qui sont, dit Leibniz, *purement empiriques*. Il n'y a là qu'une *connexion d'imagination*, une simple *succession d'images*, efficace pour la conduite, mais qui n'est qu'une *ombre de raisonnement*. — Leibniz ajoute que la plupart des hommes sont souvent purement empiriques comme les bêtes ; comme elles, « dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, ils s'attendent à ce qu'ils y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images sont liées dans la mémoire. » (*Nouv. Ess.* ; Préface.)

Distinction entre l'empirisme humain et l'empirisme animal. — Mais on peut trouver qu'ici même Leibniz, tout en distinguant profondément l'empirisme de la raison, a le tort d'assimiler complètement l'empirisme des hommes à l'empirisme des bêtes. Dans l'empirisme des bêtes, tout se borne, il est vrai, à une succession d'images et à une attente. Mais dans l'empirisme des hommes la succession d'images est *interprétée* comme signe d'une *liaison nécessaire*, d'un *rapport de causalité*, et ce rapport est pensé comme *universel*. — L'empirisme animal est destitué de pensée : l'animal ne pense ni la causalité, ni la liaison, ni l'universalité, ni même peut-être, expressément, la simple succession. L'empirisme humain est imprégné et pénétré de pensée ; c'est de la pensée égarée et dévoyée, se laissant duper par les apparences : c'est toujours de la

pensée. Tout l'empirisme humain peut se réduire à cette formule : *après, donc à cause de; post hoc, ergo propter hoc.* Mais passer de la simple association d'idées qui n'est qu'un *fait*, à ce sophisme qui est une *pensée* (la pensée de la causalité, de la liaison universelle et nécessaire), c'est œuvre intellectuelle. Croire qu'une comète est la cause d'une peste, c'est pour l'homme une sottise; mais la bête brute n'y atteint pas : c'est pour elle une erreur sublime qui lui est interdite, aussi bien que de concevoir le système des tourbillons, qui est aussi une erreur. Entre le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* et les inductions les plus rigoureuses de la science il n'y a pas de différence de nature; c'est le même mode de penser, procédant sans méthode d'une part, avec méthode de l'autre. Si donc l'animal était naturellement capable de ce sophisme, un animal bien éduqué pourrait aussi concevoir les lois de la physique et de la chimie. — Leibniz accorde donc trop à l'animal, et pas assez à l'homme; trop à l'association, pas assez à la pensée. Dans tout ce qu'il fait, l'animal reste bête, alors même qu'il semble imiter le mieux nos raisonnements; dans tout ce qu'il fait, l'homme reste homme, alors même qu'il semble s'approcher le plus du mode de penser de l'animal.

Importance de l'induction. — Sur l'utilité intellectuelle et pratique de la connaissance des lois, voyez le chapitre suivant.

§ II

De la déduction; ses éléments. — Déduire, c'est tirer de principes généraux des conséquences moins générales. — Pour comprendre le mécanisme de ce genre de raisonnement, supposons une question que nous nous proposions de résoudre : *Socrate était-il Grec?* — Je sais d'une part que *tout Athénien est Grec;* d'autre part j'apprends ou je me rappelle que *Socrate était Athénien.* Dès lors je conclus que *Socrate était Grec.*

D'après cela, toute déduction implique **trois idées** ou concepts, et **trois jugements.** — Les deux idées dont on cherche le rapport se nomment les *deux extrêmes* (*mineur* et *majeur;* Socrate, Grec); l'idée intermédiaire qui sert à le faire découvrir se nomme *moyen terme* (Athénien). Voyez la *Logique.*

La proposition qui résout la question posée, en affirmant le rapport entre les deux extrêmes, se nomme *conclusion*. Les deux propositions qui servent à la résoudre sont les *prémisses,* savoir : la

majeure, qui met en rapport le moyen et le majeur (tout Athénien est Grec); et la *mineure*, qui met en rapport le mineur et le moyen (Socrate était Athénien).

Opérations psychologiques impliquées par la déduction. — Tels sont les éléments nécessaires de toute déduction. On peut déterminer par là les opérations psychologiques que toute déduction implique. — Nous supposons la question posée : en d'autres termes, deux idées sont conçues dont on cherche le rapport. Il s'agit d'en trouver une troisième qui, coïncidant avec chacune des deux premières, permette d'affirmer qu'elles coïncident entre elles; ou qui, en d'autres termes, enfermée dans le premier extrême (*Athénien* enfermé comme attribut dans *Socrate*), et enfermant à son tour le second (*Athénien* enfermant l'attribut ou le caractère *Grec*), permette d'affirmer que le premier extrême (*Socrate*) enferme le second (*Grec*)[1]. — Tout le secret du raisonnement déductif est dans la découverte d'un moyen terme convenable.

1° Découverte du moyen : association des idées. — Or comment le découvrir? — Comme on fait toute découverte : par l'expérience ou par l'association des idées. Je cherche d'abord à constituer la majeure, c'est-à-dire que, étant donnée l'idée du caractère *Grec*, je cherche un autre caractère qui soit lié avec lui de façon à l'entraîner nécessairement à sa suite. Or qu'est-ce qui peut me faire découvrir ces caractères? Si j'ignore quels sont les Grecs, je prendrai un livre d'histoire ou de géographie, et j'y verrai que les Athéniens, les Spartiates, les Thébains, etc., sont Grecs. C'est ce que j'appelle l'*expérience*. — Si je le sais, il ne s'agit que de me le remémorer actuellement; et, dans ce cas, c'est l'*association des idées* qui me suggère toutes ces idées d'*Athénien*, de *Spartiate*, de *Thébain*, etc., liées dans ma mémoire avec l'idée de *Grec*.

Maintenant il s'agit de constituer la mineure. Pour cela, je cherche quels sont les caractères enfermés dans le mineur (*Socrate*), pour voir si, parmi ces caractères, il en est un qui se trouve au nombre de ceux que je viens de découvrir (*Athénien*, *Spartiate*, etc.), comme étant eux-mêmes des conditions suffisantes de la présence du majeur (*Grec*). Or encore ici c'est l'expérience qui nous en instruit (l'histoire nous apprendra que Socrate était Athénien), ou bien c'est l'association des idées qui nous le rappelle. Et comme l'expérience n'intervient que par exception au moment où se constitue un raison-

1. Nous ne considérons ici que la forme la plus simple de la déduction, celle qu'on appelle en logique : syllogisme de la première figure.

nement, on peut dire que, en règle générale, la découverte du moyen terme, élément essentiel du raisonnement, résulte d'une *double énumération* des caractères liés avec le majeur à titre de *conditions suffisantes*, et des caractères liés avec le mineur à titre de *conditionnés* ou de *conséquents*. Et cette double énumération elle-même est le fait de l'association des idées qui suggère à l'occasion de chacun des extrêmes les diverses idées liées précédemment avec chacun d'eux. C'est donc l'association des idées qui *assemble les matériaux* nécessaires au raisonnement.

2° **Perception des rapports entre les extrêmes et le moyen : jugement.** — Mais l'association des idées ne *constitue* pas le raisonnement lui-même. Les idées *assemblées*, il faut maintenant les *lier* logiquement en saisissant leurs rapports : il faut d'abord, non seulement avoir présentes à l'esprit les idées d'*Athénien* et de *Grec*, mais concevoir que l'attribut *Athénien* enferme en soi l'attribut *Grec;* ou, ce qui revient au même, que l'idée *Athénien* est une espèce enveloppée dans le genre *Grec;* ou, ce qui est encore la même chose, que l'idée d'*Athénien* et l'idée de *Grec* sont *partiellement identiques*. — Il faut ensuite concevoir les rapports du même genre entre *Socrate* et *Athénien*. — Donc, à la double association d'idées dont on a parlé, se superposent d'abord deux actes de jugement.

3° **Perception d'un rapport résultant de ces rapports : raisonnement.** — Cela fait, reste enfin à dégager des prémisses la conclusion, c'est-à-dire à saisir le rapport qui lie les deux extrêmes, à travers le double rapport qui lie chacun d'eux au moyen. Cette dernière opération est l'acte essentiel du raisonnement : raisonner, c'est conclure. Il importe donc de faire ressortir l'originalité et l'importance de cette opération.

Originalité de cette opération. — On dit souvent que la conclusion est contenue dans les prémisses. Si l'on veut dire par là que les prémisses fondent la conclusion, qu'elles en sont la raison nécessaire, rien de plus vrai. Mais si l'on entend que les prémisses sont la raison à la fois nécessaire et suffisante de la conclusion, si l'on entend que la conclusion est donnée toute faite dans les prémisses, alors voyons ce qu'il en faut penser.

La conclusion est-elle contenue dans la majeure, ou dans la mineure, ou dans les deux prémisses réunies?

La conclusion n'est pas contenue dans la majeure : le sujet en est différent. — La première opinion est le plus

généralement adoptée. La majeure, dit la *Logique* de Port-Royal, contient la conclusion, et la mineure la fait voir. — Mais comment peut-on concevoir qu'une proposition enferme en soi une autre proposition ? On ne voit qu'un cas où cela soit possible : c'est le cas où une proposition est une partie d'une autre proposition (exemple : tous les hommes sont mortels, quelques hommes sont mortels), c'est-à-dire le cas où deux propositions ont même qualité (sont l'une et l'autre affirmatives ou négatives), même attribut, et même sujet, ce sujet étant, dans la première, pris dans toute son extension (tous les hommes), et dans la seconde, pris dans une partie de son extension (quelques hommes). — Mais comment une proposition peut-elle être contenue dans une autre lorsque ces propositions n'ont pas le même sujet? Or c'est justement le cas dans toute déduction : le sujet de la conclusion est en effet toujours autre que le sujet de la majeure. Dans l'exemple ci-dessus le sujet de la majeure est *tout Athénien*, le sujet de la conclusion est *Socrate*.

Mais, dira-t-on, le terme *Socrate* n'est-il pas identique à *quelque Athénien*? et par là ce raisonnement ne rentre-t-il pas précisément dans le cas où la conclusion n'est qu'une partie de la majeure? — C'est ici le nœud de la question : or il faut nier absolument que le sujet de la conclusion soit simplement une partie du sujet de la majeure. En effet, Socrate est bien sans doute un Athénien : la mineure l'affirme. Mais je nie que dans la conclusion il soit pensé comme tel. En effet, la conclusion est, on l'a vu, la réponse à la question : donc le sujet de la conclusion doit être absolument identique au sujet de la question. Or, quand je veux savoir si Socrate est Grec (c'est la question), le sujet c'est *Socrate* en tant que fils de Sophronisque, philosophe, maître de Platon, etc., et l'idée d'Athénien n'entre pas alors dans la conception que j'ai de Socrate, puisqu'il se peut même qu'à ce moment j'ignore que Socrate soit Athénien. Donc, si la conclusion répond précisément à la question, c'est encore le même sujet, *Socrate* conçu en tant que philosophe, etc., et non en tant qu'Athénien, qui y est mis en rapport avec le même attribut que l'attribut de la question; autrement, la question reste sans réponse.

Objection. Réponse. — Il est vrai que, de la majeure à la conclusion, le sujet *Socrate* a été lié par la mineure à l'attribut *Athénien*. Mais, si cet attribut rend possible la conclusion, il n'entre pas dans la conclusion : c'est une règle absolue du syllogisme que le moyen terme ne fait pas partie de la conclu-

sion[1]. — Donc, loin d'être partiellement identique avec le sujet de la majeure, le sujet de la conclusion en est absolument distinct (car les caractères *philosophe*, *fils de Sophronisque*, etc., dont l'ensemble forme le concept de ce sujet, n'ont rien de commun avec le concept *Athénien*). Donc la conclusion n'est absolument pas renfermée dans la majeure.

Autre preuve : la mineure serait inutile. — Ce qui le prouve bien encore, c'est la nécessité de la mineure. A quoi pourrait servir la mineure, si la majeure contenait en elle-même la solution de la question ? — Elle sert, dit-on, à l'y faire voir. — Mais c'est là une métaphore et non une explication. Si une proposition en enferme une seconde, comment se peut-il qu'une troisième proposition serve à l'y faire voir ? Pour la voir, il n'y a, semble-t-il, qu'à faire l'analyse de la première. — Mais la mineure est indispensable au contraire. Pourquoi ? Parce qu'elle lie le sujet de la question (*Socrate*) au sujet de la majeure (*Athénien*). Mais s'il faut ainsi, pour résoudre la question, que le sujet en soit lié, dans le cours du syllogisme, avec le sujet de la majeure, c'est donc bien que dans la question même, et par conséquent dans la conclusion qui y répond, ce sujet n'est pas identique au sujet de la majeure. De la sorte, l'office même rempli par la mineure est encore une preuve que la majeure n'enferme pas la conclusion.

La conclusion n'est pas dans la mineure. — Des arguments du même genre prouveraient plus aisément encore que la conclusion n'est point enfermée dans la mineure, puisque la mineure n'a pas le même attribut que la conclusion et que la mineure seule, indépendamment de la majeure, ne permet pas de conclure.

La conclusion n'est pas dans les deux prémisses. — Reste à savoir si la conclusion n'est pas contenue dans les deux prémisses réunies. — Pas davantage. Seulement il est plus délicat de le faire voir, parce qu'on est ici beaucoup plus près que tout à l'heure de la vérité. Pour être contenue dans les prémisses, il faudrait que la conclusion fût totalement ou partiellement identique aux deux prémisses réunies, c'est-à-dire qu'elle fût le simple total des prémisses[2] ou une partie extraite des prémisses[3]. Or cela

1. *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.*
2, Comme dans ce cas : dix hommes sont morts, dix autres hommes sont morts, donc vingt hommes sont morts. Et même, pour tirer la conclusion, faut-il encore additionner 10 et 10 ; or l'addition est bien une opération de l'esprit dont il faut tenir compte ; un animal n'en est pas capable.
3. Comme dans ce cas : dix hommes sont morts, dix autres hommes sont morts, donc quinze hommes sont morts.

n'est pas et ne peut pas être, puisqu'on ne peut additionner ou diviser que des prémisses qui auraient l'une et l'autre même sujet et même attribut. — Prenons la déduction la plus simple possible, la plus favorable à la thèse en question : A = B, B = C, donc A = C. Comment soutenir que la conclusion est donnée toute faite dans les prémisses? Sans doute elle y est contenue, mais *virtuellement* et *en puissance;* et, pour qu'elle passe à l'acte, il faut qu'une nouvelle condition intervienne, sans quoi cette puissance de penser la conclusion en pensant les prémisses sera, à vrai dire, une impuissance de la penser jamais. Sans doute elle y est contenue, mais pour qui sait la voir et la créer en la voyant. Sans doute les prémisses sont les raisons de la conclusion, mais les raisons *nécessaires* seulement et non pas *suffisantes*. En d'autres termes, supposez qu'un esprit pense les prémisses et dès lors demeure inerte: il ignorera éternellement la conclusion.

Elle est un acte de synthèse mentale. — C'est dire que la conclusion est une *synthèse des deux prémisses*, *opérée par l'activité de l'esprit*[1]. Deux rapports sont présents à la pensée : au moyen de ces deux rapports, et à travers ces deux rapports, en apercevoir un troisième, différent des deux premiers, voilà l'acte du raisonnement. Or, si penser les deux premiers rapports est œuvre de pensée, n'est-ce pas une œuvre de pensée aussi, et plus haute et plus difficile, d'apercevoir le troisième par le moyen des deux premiers? Quand de l'oxygène et de l'hydrogène sont en présence, en certaines proportions, dans un eudiomètre, il y a tout ce qu'il faut pour faire de l'eau. Mais pourtant il faut encore qu'une étincelle électrique provoque la synthèse. De même la synthèse des deux prémisses mises en présence ne se fait pas toute seule; elle se fait *non per ignem certe*, *sed per mentem tanquam ignem divinum* (Bacon).

Par là on voit combien c'est à tort qu on considère parfois le raisonnement comme une sorte de machine qui dispenserait de penser. On semble croire que, les prémisses posées, la conclusion va de soi et se tire d'elle-même : les prémisses l'engendrent, les prémisses pensent pour nous. Erreur! la conclusion, il faut la faire; elle se fait par un acte d'aperception; et, loin d'être un cas d'automatisme mental, cet acte est l'acte le plus élevé de la pensée.

Essence commune de toutes les opérations de l'es-

1. M. P. Janet (*Rev. phil.*, août 1881, p. 107) a très bien élucidé ce point.

prit : l'intuition. — Par là aussi on peut reconnaître dans le raisonnement la commune nature de toutes les opérations de l'intelligence. On peut dire que toute l'intelligence se ramène à l'*intuition*. Seulement il y a trois degrés d'intuition. Le premier, c'est l'*intuition simple*, la simple appréhension qui consiste à percevoir les données de la conscience et des sens : son, couleur, etc. — Le second, c'est l'*intuition du jugement*, qui consiste à apercevoir des rapports entre ces données. — Le troisième, c'est l'*intuition du raisonnement*, qui consiste à apercevoir les rapports qui résultent de ces rapports. Si donc, après avoir distingué par leurs caractères propres les diverses opérations de l'esprit, nous voulons les unir par leur essence commune, nous pouvons dire : sentir, juger, raisonner, c'est *voir*.

§ III

Objections faites à la déduction. — Cette manière de comprendre l'opération du raisonnement nous permet d'écarter deux objections que l'on adresse souvent au raisonnement déductif.

Première objection : sa stérilité. — La première, c'est la stérilité, l'inutilité du raisonnement. En effet, si, comme on l'admet le plus souvent, la conclusion est enfermée dans la majeure, c'est-à-dire totalement ou partiellement identique à cette majeure, si on la pense en pensant la majeure, à quoi bon conclure? Si la conclusion est totalement identique à la majeure, conclure c'est *se répéter;* si elle est une partie de la majeure, conclure c'est *se restreindre*. Ne voilà-t-il pas de singulières démarches et d'étranges progrès de la pensée? — Aussi ceux qui comprennent de la sorte l'opération du raisonnement soutiennent-ils que l'esprit ne s'instruit, ne progresse, n'apprend véritablement du nouveau que par l'expérience. Mais contre cette conséquence s'inscrivent en faux toutes les sciences de raisonnement, dont les progrès sont justement les plus étonnants et les plus certains. Dira-t-on sérieusement que la géométrie tout entière n'est qu'une vaine tautologie? Soutiendra-t-on que celui qui sait les définitions et les axiomes sait par avance toute la géométrie? — Oui, dira-t-on, il la sait en puissance. — Nous l'accordons, pourvu qu'on accorde aussi que cette puissance a pour condition, outre la connaissance des axiomes et des définitions, la faculté même du raisonnement; sans quoi, ce savoir

en puissance, non seulement sera l'absence de savoir actuel, mais encore demeurera toujours un savoir impossible.

Réponse : d'où vient sa fécondité. — La théorie qu'on a proposée met en relief, au contraire, l'utilité et la fécondité du raisonnement. Raisonner, c'est apercevoir un rapport qui résulte de deux autres. Ces deux rapports sont les données du raisonnement : mais autre chose est d'avoir des données présentes à l'esprit, autre chose est de saisir les rapports qui en résultent. Ceci est vrai, on l'a vu, même du jugement : c'est parfois une importante découverte de s'apercevoir, par exemple, que deux lignes données sont égales. La même chose est vraie à fortiori du raisonnement : c'est une découverte plus importante de s'apercevoir que deux lignes qui sont égales à une troisième sont égales entre elles.

En quoi consiste exactement la nouveauté de la conclusion? — En ceci : que l'attribut de la majeure (par exemple, *Grec*) se trouve lié dans la conclusion à un sujet (*Socrate*) distinct, comme on l'a expliqué, du sujet de la majeure; c'est ce rapport qui est nouveau pour celui qui raisonne, puisqu'il en doutait en posant la question. De même en géométrie, dans la démonstration de ce théorème que les angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, l'attribut *égaux à deux angles droits* qui, au début de la démonstration, n'était lié qu'à ce sujet, *les angles faits autour d'un point du même côté d'une droite*, se trouve, dans la conclusion, lié à ce sujet tout autre : *les angles d'un triangle*. Qui dira qu'il n'y a là aucune nouveauté?

Seconde objection : toute déduction est un cercle vicieux. — La seconde objection serait plus grave encore : toute déduction n'est qu'une pétition de principe ou même un cercle vicieux [1]. Cette objection a été faite par Stuart Mill; d'autres d'ailleurs l'avaient aperçue avant lui [2].

« On prétend que la conclusion est contenue dans la majeure : cela étant, comment peut-on prouver la conclusion par la majeure? C'est dire qu'une proposition peut se prouver elle-même; c'est un cercle vicieux. — Ou, en d'autres termes, on veut prouver une conclusion qui est douteuse; mais, si elle est douteuse, la majeure l'est aussi, puisque la conclusion en fait partie. Par exemple, si on doute que le duc de Welling-

1. Ceci est une question de logique : nous croyons devoir néanmoins la traiter ici parce que sa solution résulte immédiatement de la théorie psychologique du raisonnement qui vient d'être exposée.

2. Voy. la préface de Huart à sa traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus.

ton soit mortel, on n'a pas le droit, pour prouver qu'il l'est, de poser cette majeure : *tous les hommes sont mortels*. Avant de servir à prouver la conclusion, la majeure aurait besoin d'être d'abord prouvée par cette conclusion elle-même. »

Cette objection a mis, comme on l'a dit, les logiciens sur les dents. Si on accorde que la conclusion est enfermée dans la majeure, elle est en effet absolument irréfragable.

Solutions proposées : leur insuffisance. — Dira-t-on (M. Renouvier, *Logique*), pour y répondre, qu'on peut, par la raison ou par l'induction, affirmer des propositions générales sans les avoir vérifiées par l'examen de tous les cas particuliers qu'elles comprennent (par exemple, qu'on peut affirmer que tous les hommes sont mortels avant d'avoir vu Pierre et Paul mourir)? — C'est exact : mais on ne s'explique pas alors comment on peut douter d'un de ces cas particuliers (et on en doute puisqu'on veut le prouver), alors que l'on possède la vérité générale (majeure) *où*, dit-on, *il est inclus*.

Dira-t-on encore que la logique qui est la science, non de la *vérité*, mais de la *conséquence*, n'a pas à s'inquiéter de la *vérité* intrinsèque des prémisses, mais seulement de la *liaison* entre les prémisses et la conséquence, du bien fondé de la conclusion ; que, dans tout syllogisme, les prémisses sont posées à titre hypothétique (*s'il est vrai que* tous les hommes soient mortels et que Socrate soit homme), et qu'on cherche à savoir seulement ce qui en résulte, en les supposant accordées? — Cette remarque est aussi fort juste, mais elle ne lève pas la difficulté. Car, encore une fois, si la conclusion est contenue dans la majeure, et si on doute de cette conclusion, comment peut-on poser cette majeure, *même à titre hypothétique*? On est en contradiction, qu'on le sache ou non, avec soi-même ; on infirme, par le doute qui porte sur la conclusion, sa propre hypothèse (la majeure), au moment même où l'on convient de n'en pas douter ; et l'on prouve alors une chose douteuse au moyen d'une proposition affectée de ce doute même.

Vraie solution : distinction de la conclusion et de la majeure. — Quelle est donc la réponse à faire? — C'est, encore une fois, de dire que la conclusion, qui n'est pas enfermée même dans les deux prémisses ensemble, n'est pas, à plus forte raison, enfermée dans la majeure. Alors seulement le doute qui porte sur la conclusion n'affectera pas la majeure ; et alors seulement une proposition ne se prouvera pas elle-même, par elle-même. Soit cette

majeure que j'affirme : tous les Athéniens sont Grecs. Maintenant je doute sur la question de savoir si Socrate est Grec. Je dis que ce doute n'affecte en rien la majeure, parce que, au moment où je doute, Socrate *n'est pas pensé en tant qu'Athénien* (je puis même alors ignorer qu'il le soit), mais bien en tant que philosophe, maître de Platon, etc. Et la preuve qu'il n'est pas pensé comme Athénien, c'est que l'absence du caractère Athénien dans le concept que j'ai de Socrate à ce moment, est la raison même de mon doute; et que ce doute cessera précisément dès que ce caractère aura été rattaché à ce concept. Donc mon affirmation et mon doute portent sur *deux sujets différents;* et je ne ferai pas un cercle en m'appuyant sur cette affirmation pour résoudre ce doute.

Instance de Mill. — Une réponse à peu près semblable avait été faite à Stuart Mill par le logicien de Morgan[1]. Voici la réplique de Stuart Mill :

« Puisque Socrate, qu'on le connaisse ou non pour tel, est réellement Athénien (nous adaptons la réplique de Mill à notre exemple), en affirmant que tout Athénien est Grec, on affirme que Socrate est Grec ; et en doutant si Socrate est Grec, on doute par cela même, qu'on le veuille ou non, que tous les Athéniens soient Grecs... Celui qui dit tous les Athéniens sont Grecs, a déjà affirmé que Socrate est Grec, quoiqu'il n'ait peut-être jamais entendu parler de Socrate, car, puisque Socrate est *réellement*, qu'on le sache ou non, un Athénien, il est compris dans les mots *tous les Athéniens* et dans toute proposition dont les Athéniens sont le sujet. »

Réplique. — Mais il y a ici de la part de Mill une évidente faute de logique. Stuart Mill accorde que *dans ma pensée* le concept *Socrate* peut exister indépendant du concept *Athénien.* J'en conclus que je puis, à ce moment, douter que Socrate soit Grec, sans que ce doute affecte cette affirmation que tous les Athéniens sont Grecs. Il n'y a pas contradiction entre ce doute et cette affirmation, puisque, à ce moment, dans ma pensée les deux sujets sont absolument distincts. — Mais, dit Mill, Socrate est *réellement* Athénien. — Fort bien : il s'ensuit que mon doute contredit *la réalité, la vérité objective* des choses, mais non pas que j'infirme ma propre affirmation. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'est *en réalité* la classe des Athéniens, il s'agit de savoir ce qu'elle est *dans ma pensée.* Or, dans ma pensée,

1. Voy. Mill, *Logique,* I, 235. M. Janet (*Ibid.*) rappelle et appuie par d'excellents arguments cette réponse.

au moment où je pose la question, cette classe n'enferme pas le sujet Socrate ; donc je puis, sans contradiction, douter au sujet de Socrate tout en affirmant au sujet de cette classe. La logique a pour objet, non l'accord de la pensée avec la réalité extérieure, mais l'accord de la pensée avec elle-même.

Conclusions. — 1° Le raisonnement n'est donc pas un stérile rabâchage, mais un progrès réel de la pensée. — 2° Le raisonnement n'est entaché d'aucun vice de logique.

CHAPITRE XXVI

ÉLABORATION (FIN)

LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE, TERME DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Connaissance scientifique, fin de la connaissance intellectuelle. — Entre la connaissance sensible ou simple appréhension dont nous avons parlé tout d'abord, et la connaissance intellectuelle dont il a été question dans les dernières leçons, nous avons reconnu une différence de *nature* et non pas seulement de *degré :* car la connaissance intellectuelle est essentiellement *intuition de rapports ;* or il n'y a pas de représentation sensible d'un rapport ; la connaissance sensible nous fournit seulement les termes entre lesquels l'intelligence saisit les rapports. — Au contraire, entre la connaissance intellectuelle et la connaissance scientifique, il n'y a pas une différence de *nature*, mais seulement une différence de *degré*. La connaissance scientifique n'est que la connaissance intellectuelle elle-même, mais poussée le plus loin possible, et méthodiquement étendue, non pas seulement à telle ou telle partie, mais à la totalité de la représentation sensible. La connaissance scientifique, c'est l'achèvement et la systématisation de la connaissance intellectuelle.

Par suite, en décrivant la connaissance scientifique, c'est la différence même qui existe entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle que nous ferons ressortir davantage, puisque cette différence doit nécessairement être plus marquée quand la connaissance intellectuelle atteint sa perfection que lorsqu'elle commence à poindre du milieu de la connaissance sensible.

Voyons donc en quoi la connaissance sensible diffère de la connaissance scientifique, et ce qui fait l'infériorité de la première, la supériorité de la seconde.

§ I

Défauts de la connaissance sensible : I. Défaut d'étendue. — Le premier défaut de la connaissance sensible, c'est le **manque d'étendue.** En effet, qu'est-ce que l'univers pour la représentation sensible ? Une série d'objets juxtaposés dans l'espace et d'événements se succédant dans le temps. Or le temps et l'espace sont *infinis*. Voici un objet dans l'espace : au delà, j'en vois un second ; au delà, un troisième, et ainsi de suite. Si loin que j'aille, je vois l'espace et le monde s'étendre toujours devant mes pas ; je ne puis trouver la fin de l'espace et du monde. Bien plus, cette limite, l'imagination elle-même ne peut la concevoir : elle se lasse plutôt d'enfanter que l'espace de fournir. — Même impossibilité pour le temps. Nul de nous n'a été témoin du premier moment et du premier événement, ni ne sera témoin du dernier. Nul de nous ne peut, même en imagination, concevoir le commencement des temps et des événements ni leur fin. — Voilà d'une part ce que sont les choses à connaître.

Or maintenant, d'autre part, quelle est la condition de la connaissance sensible? C'est de s'exercer dans un champ très étroitement limité de l'espace et du temps. — Dans l'espace d'abord, nous ne sentons, nous ne percevons que là où nous sommes, et ce qui se trouve là où nous sommes ; ou, pour mieux dire, nous ne percevons rien ; mais, ce qui revient au même ici, les conditions immédiates de nos représentations sensibles, les seules par conséquent dont ces représentations soient, sinon les *images*, du moins les *signes* certains, sont des conditions qui se réalisent en un lieu déterminé de l'espace : c'est ce qui agit sur notre corps, ou, pour mieux dire, c'est ce qui agit sur notre cerveau, ou mieux encore, c'est l'action de notre cerveau. Nos représentations sensibles ont dans les mouvements cérébraux leurs conditions nécessaires et suffisantes, et par conséquent ne sont les signes certains que de ces mouvements eux-mêmes. Parmi tout ce qu'enferme « l'ample sein de la nature », nous ne sommes directement informés que de ce qui se passe dans un décimètre cube de matière cérébrale. — Quant au temps, c'est exclusivement dans le présent que la perception s'exerce : on ne perçoit que ce qui est ; et ce qui est, c'est le présent.

Donc, d'une part, grandeur infinie en tout sens dans l'objet à percevoir. D'autre part, infinie petitesse du champ de la perception.

D'où, entre l'objet et la connaissance, une disproportion infinie. La représentation sensible est à son objet à peu près ce qu'est au firmament l'image de quelques pieds que l'on voit au fond d'un puits.

La mémoire peut-elle y remédier? — Mais, dira-t-on, la représentation sensible est suivie de mémoire ; et par la mémoire nous pouvons additionner nos représentations sensibles, et par cette addition arriver à égaler la représentation sensible à son objet. La science de l'univers sera la série de nos perceptions de l'univers totalisées par la mémoire.

Inefficacité du remède : *A*. **Limites de la mémoire.** — Remède inefficace ! D'abord, on ne se souvient que de ce qu'on a perçu : or qu'est-ce qu'on peut percevoir, même durant toute une existence, au prix de ce qui est? On passerait sa vie à « courir çà et là dans le monde », qu'on n'aurait encore vu qu'une faible partie de notre petite planète, et, par conséquent, qu'un point de l'univers. — De même, que sont les événements qui se succèdent durant les cinquante ou soixante années d'une vie humaine, comparés aux événements dont le nombre infini remplit l'infinité du temps? — Bien plus, que l'on additionne, non pas seulement les perceptions d'un individu dans une mémoire individuelle, mais toutes les mémoires des hommes en une mémoire unique qui sera la mémoire de l'humanité (c'est ce qui se fait en partie par la tradition), on ne sera pas beaucoup plus avancé après qu'avant, puisque la vie de l'humanité se trouve cantonnée en une portion de l'espace et du temps qui n'est pas, eu égard au tout, notablement plus large que l'espace et le temps assignés à chaque existence individuelle.

B. **Limites du champ de la conscience actuelle.** — Mais, en outre, il y a un inconvénient bien plus grave à cette science fondée sur la mémoire, et qui fait qu'il n'y aurait pas grand'chose de gagné, alors même que notre mémoire, enrichie à l'infini, serait comme un registre exact et complet des annales de l'univers tout entier. Jusqu'ici, en effet, on a supposé la mémoire simplement accrue au point de vue de la *quantité* des souvenirs, mais demeurant d'ailleurs la même par sa nature. Or la mémoire, telle qu'elle existe chez nous, n'est que la reproduction de la perception sensible et suit les mêmes lois. Que les choses nous soient *présentées* par la perception sensible, ou qu'elles nous soient *représentées* par la mémoire, nous ne les voyons jamais que l'une à la suite de l'autre, l'une après l'autre, et en aucun cas toutes à la fois. Pour voir la

surface d'une maison réelle, il faut promener son œil sur toutes les parties; pour revoir la maison en imagination, il faut encore promener l'œil intérieur sur toutes les parties. Pour faire un voyage et visiter un pays, il faut du temps; pour refaire le voyage en esprit, il faut encore du temps; j'oserai dire le même temps; car ce qui nous trompe ici, c'est que la mémoire n'a retenu qu'une quantité infinitésimale des impressions reçues pendant le voyage. Voilà pourquoi la mémoire va si vite, et fait en une minute le voyage qui a duré six mois. Elle retranche, élimine; donc elle abrège. Mais une mémoire complète, absolument fidèle, comme celle que l'on suppose ici, serait exactement comme une seconde perception : égale pour la quantité ou le contenu de la représentation, elle serait égale aussi pour la durée de la représentation.— Que suit-il de là? C'est que notre mémoire supposée universelle est exactement dans la condition où se trouverait un voyageur éternel[1] capable, non seulement « de rouler çà et là » sur notre globe pendant quelques années, mais d'aller, passant et regardant, de monde en monde et de siècle en siècle. *Virtuellement* si l'on veut, cette mémoire aurait la connaissance du tout; mais *actuellement*, ou à chaque instant, elle n'aurait que la connaissance d'une infime partie des choses, à savoir de cette partie qu'à chaque instant elle pourrait amener dans le champ de la conscience actuelle. Cette mémoire universelle serait donc comme un de ces propriétaires immensément riches qui meurent quelquefois de faim faute de pouvoir réaliser leur avoir. Comme cette richesse est, en fait, bien voisine de l'absolue détresse, de même ce savoir infini de la mémoire que nous supposons, ne pouvant jamais se réaliser en acte, sinon par minuscules fragments, équivaut presque à une ignorance absolue.

Au fond, que fait-on lorsqu'on suppose une mémoire adéquate à la totalité des choses? On rend tout l'univers présent sous forme de petits mouvements dans notre cerveau[2]; on condense en quelque sorte, par une réduction fidèle, tout l'univers dans notre cerveau. Mais alors le cerveau devient véritablement un univers; et si l'œil de la conscience avec lequel nous explorions tout à l'heure l'univers extérieur, reste le même, l'exploration de l'univers cérébral demandera le même temps, et il n'y aura non plus jamais qu'un point éclairé dans cet univers.

Que faudrait-il donc pour que la connaissance sensible devînt

1. Un texte égyptien appelle Ammon l' « éternel voyageur des siècles ».
2. Voy. chap. XIV, les conditions physiques de la mémoire.

véritablement adéquate à la totalité des choses ? Il faudrait qu'en même temps que la mémoire est enrichie à l'infini, la conscience fût élargie à l'infini. Mais, si nous pouvons concevoir aisément que la mémoire soit indéfiniment enrichie, et cela sans sortir des conditions de la connaissance sensible, nous ne pouvons pas concevoir comment la conscience pourrait être indéfiniment élargie. Le champ de la conscience est une donnée fixe et qu'il faut supposer telle dans toute tentative que l'on fait pour essayer de rendre notre connaissance adéquate à la totalité des choses. Or on vient de voir que, la conscience étant ce qu'elle est en fait, aucune perception sensible, ni aucune accumulation de perceptions sensibles dans la mémoire ne réalise une semblable connaissance.

Concluons donc sur ce premier point : quoi qu'on fasse, si l'on s'en tient à la connaissance sensible, il y a entre l'objet à connaître et la connaissance une disproportion infinie.

II. Défaut d'unité. — Le second inconvénient de la connaissance sensible c'est le **défaut d'unité.** En effet, le monde tel qu'il s'offre à la représentation sensible est une *diversité infinie* dans le temps et dans l'espace. Dans ce monde, il n'y a pas deux feuilles, deux gouttes d'eau, deux grains de sable semblables. Il n'y a pas un objet qui donne de soi une représentation capable de coïncider exactement avec la représentation d'un autre objet. Admettons même qu'entre deux objets ou les impressions qu'ils produisent, il n'y ait pas de différence intrinsèque saisissable ; toujours est-il que ces objets, ou les impressions qu'ils produisent, diffèrent par la place qu'ils ou qu'elles occupent dans le temps ou dans l'espace. Deux oscillations consécutives du diapason, en admettant même que l'une ne soit pas plus courte que l'autre, occupent deux instants différents du temps ; deux atomes simples, en admettant qu'ils soient égaux en poids et en étendue, diffèrent par la place qu'ils occupent dans l'espace. Ainsi, comme le monde est infini en étendue, dans toute cette étendue, il est, pour la représentation sensible, différent de lui-même.

Gêne qui en résulte pour la pensée. — Or c'est là une nouvelle gêne pour la pensée. En effet, admettons même à présent ce que tout à l'heure nous reconnaissions irréalisable, à savoir : que la totalité des choses soit simultanément présente à la conscience. Cette totalité, partout différente d'elle-même, qu'est-elle autre chose qu'un absolu chaos ? Comme la perception sensible ne peut par elle-même démêler la ressemblance cachée sous la différence, ou, en

d'autres termes, comme la diversité des perceptions sensibles est irréductible pour la perception elle-même, comme enfin toute différence, par cela même qu'on ne démêle pas la ressemblance qui s'y joint, devient une différence absolue, il s'ensuit que, dans ce tableau de l'univers tout entier présent sous nos yeux, chaque point est en soi comme un univers distinct. De cette hétérogénéité absolue et irréductible il résulte que tout rapprochement, toute comparaison, tout mouvement est interdit à la pensée, puisque aucune ressemblance saisie ne peut lui servir de transition pour passer d'un point à un autre. Cette intuition fixe et immobile d'un objet infini qui est en même temps un chaos infini ne semble pas différer beaucoup d'une stupidité absolue.

La fusion des images sensibles peut-elle y remédier? — Mais, dira-t-on, vous admettez à tort que la représentation sensible n'est pas elle-même capable de réduire cette diversité à l'unité. Les images sensibles fusionnent, il se fait des portraits composites dans la mémoire.

Inefficacité du remède : la fusion s'obtient par l'élimination des différences. — Oui, mais c'est parce que les différences *disparaissent* de la conscience. Ainsi dans le portrait composite disparaissent les particularités des individus. Donc on ne gagne d'un côté qu'en perdant de l'autre. Ce qu'on acquiert du côté de l'unité, on le perd du côté de la richesse et de l'étendue.

Si donc la représentation sensible est toute la science, on n'y introduira l'unité qu'en l'appauvrissant. Peut-on appeler scientifique une simplification qui n'est obtenue qu'à force de suppressions? Non, puisque la science devient par cela même inadéquate à la réalité, c'est-à-dire cesse d'être la science. — Ainsi, en deux mots, deux conditions de la science : qu'elle soit *complète*, qu'elle soit *une*. Mais s'il faut chercher la science dans la représentation sensible, ces deux conditions sont contradictoires; car, si la représentation est intégrale, elle est absolument diverse; et si elle s'unifie, c'est qu'elle a cessé d'être intégrale.

III. Défaut de liaison. — Un troisième défaut de la connaissance sensible, le plus grave peut-être, c'est son **incohérence.** Une chose se présente à la suite d'une autre dans l'espace : ici je vois du bleu, là du rouge; — un évènement se présente à la suite d'un autre dans le temps : je vois l'éclair, puis j'entends le tonnerre. Pourquoi cette juxtaposition, pourquoi cette succession? — Il n'y a pas, pour la représentation sensible, de réponse à ce pourquoi. La représentation

sensible prend les choses *comme elles viennent*, et ne saisit pas de lien entre ces choses[1]. Et comment ce lien pourrait-il être saisi par la perception sensible? S'il l'était, il serait donc lui-même une donnée sensible ; et alors, au lieu de servir de lien entre les autres données, il ne serait rien de plus qu'un nouvel objet à ajouter aux précédents, et qu'on ne saurait non plus comment lier aux précédents. Pour la représentation sensible, les choses apparaissent donc à la suite les unes des autres, comme sortent de l'urne les billets d'une loterie, c'est-à-dire au hasard.

Ce n'est donc pas seulement parce que, pour la perception sensible, chaque objet, chaque événement diffère absolument des objets, des événements voisins, qu'on peut dire que chaque objet, chaque événement constitue en soi un univers distinct : c'est aussi et surtout parce que, entre ces événements, entre ces objets, aucun lien n'existe pour la perception sensible, et que chaque objet, chaque événement est un commencement absolu.

Il est bien vrai que la multiplicité sensible est distribuée *dans le temps* et *dans l'espace;* mais le temps et l'espace sont par eux-mêmes une pluralité absolue. Pris en eux-mêmes, le temps et l'espace n'enferment aucun principe de liaison; et, comme l'a remarqué M. Lachelier (*du Fond. de l'Induction*), rien n'empêche de dire qu'à chaque moment, à chaque point, le temps et l'espace finissent et recommencent. Loin de pouvoir servir à lier les phénomènes, le temps et l'espace isolent donc les phénomènes[2] ; et ils ne pourront être liés eux-mêmes que la par liaison des phénomènes qui les remplissent. Loin de pouvoir communiquer la cohésion, ils ont besoin de la recevoir. — Or, dans la perception sensible elle-même, les choses, bien qu'enveloppées d'ailleurs par l'unité de conscience, ne sont, comme on l'a dit, liées par rien les unes aux autres. Donc, dans le monde de la représentation sensible, non seulement la diversité est infinie, mais la discontinuité, la dissolution sont infinies. Tout y est séparé, isolé de tout, à la fois par sa nature irréductible et par son origine.

1. Voy. chap. XXII, § 4, la preuve que les sens ne saisissent aucun lien de causalité.

2. Ce n'est pas sans raison que Descartes disait que l'étendue est non seulement divisible, mais *actuellement divisée* à l'infini, et que les moments de la durée sont *absolument indépendants* et *divisés* les uns par rapport aux autres. En effet, les parties de l'étendue et de la durée sont *en dehors* les unes des autres. Qui dit étendue et durée, dit extériorisation absolue des parties. Donc il faut autre chose que l'étendue et la durée pour reconstituer l'unité de ces parties.

L'association des idées peut-elle y remédier? — Encore ici on peut essayer de recourir à la mémoire pour remédier à cet inconvénient. Mais encore ici la mémoire n'y remédie qu'en apparence.

Inefficacité du remède : l'association des idées n'est pas la liaison des idées. — Il est vrai que la mémoire reproduit l'ordre de la perception première; par conséquent, elle fait se succéder les phénomènes comme ils se sont déjà succédé dans la conscience. Mais on ne sera pas plus avancé après qu'avant, tant qu'on *n'aura pas remarqué la régularité de cette succession*, et surtout tant qu'on n'aura pas interprété, à tort ou à raison, la régularité de cette succession comme un *signe de causalité*, ou, si l'on veut, de liaison nécessaire. Le fait de l'association ou de la succession des idées, fût-il même nécessaire, comme il l'est parfois, n'est nullement la liaison des idées, tant qu'on n'a pas pris *conscience* de cette nécessité, et que, la projetant dans la nature, on n'en a pas fait une nécessité objective des choses. La liaison des idées commence avec le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Mais passer de la simple association des idées, qui n'est qu'un fait, à ce sophisme qui est une pensée, c'est une œuvre intellectuelle (ch. xxv, § 1). La représentation sensible n'y atteint pas.

Résumé : le monde de la connaissance sensible est étranger à la pensée. — Tels sont les trois caractères et les trois défauts de la représentation sensible du réel. — Pour tout résumer en un mot, le monde de la représentation sensible est un monde **étranger à la pensée.** Il est étranger à la pensée, car d'abord, dans sa presque totalité, il est toujours en dehors de la pensée, qu'il déborde en tous sens. — Il est étranger à la pensée, car, par sa diversité infinie et irréductible, qui s'oppose à toute opération, à tout mouvement de l'esprit d'un point à un autre, il immobilise la pensée. — Enfin et surtout il est étranger à la pensée, car, imposant à la pensée des impressions successives et incohérentes, qu'elle doit subir passivement, sans en percevoir jamais la raison, le monde domine, maîtrise, et pour ainsi dire, tyrannise la pensée.

Telle est la connaissance sensible.

§ II

Connaissance intellectuelle : assimilation du monde par la pensée. — Qu'est-ce maintenant que la science, et en quoi consiste-t-elle? — On peut la définir d'un mot : c'est l'assimilation, par la pensée, de cette matière sensible qui par elle-même est étrangère et rebelle à la pensée. C'est la transformation du sensible en intelligible, des choses en pensée, de la nature en esprit. — Comment s'accomplit cette œuvre de la science ? Par la découverte des lois, c'est-à-dire des rapports universels et nécessaires de coexistence ou de succession.

Avantages de cette connaissance : I. Universalité; types, lois. — La connaissance des lois donne tout d'abord à notre savoir une **portée universelle**, et le rend adéquat à l'objet à connaître. Voici comment. Il ne faut pas songer, avons-nous dit, à élargir le champ visuel de la conscience : la nature a marqué une fois pour toutes les limites de notre foyer lumineux, et on ne réussira jamais à les reculer. Repoussés de ce côté, il faut nous tourner d'un autre. Le champ visuel ne peut être agrandi : il faut trouver le moyen de faire entrer et de condenser dans ce champ visuel toute la réalité. Le champ de la conscience, malgré son étroitesse, deviendrait alors quelque chose comme l'éternité instantanée ou l'immensité sans largeur ni longueur des théologiens, qui, dans un point unique, condensent en soi la réalité de tous les espaces et de tous les temps. — C'est en effet ce qui a lieu.

La pensée remarque, d'une part, que les *êtres* individuels sont une somme de propriétés communes : dès lors à la représentation impossible de tous ces individus nous n'avons qu'à substituer la pensée de ce qu'ils ont de commun. D'autre part, la pensée remarque que tous les *événements* ne sont que la reproduction d'un nombre fini d'événements élémentaires : dès lors à la représentation impossible de tous ces événements nous n'avons qu'à substituer la pensée de ces événements élémentaires toujours les mêmes. La pensée d'une *loi de coexistence* ou d'un type équivaudra à la pensée de tous les *individus* qui sont la réalisation de ce type; la pensée d'une *loi de succession* équivaudra à la pensée de tous les *faits* qui sont la réalisation de cette loi.

Par là nous semblons nous rendre présents à tous les espaces et présents à tous les temps; notre conscience si étroite acquiert le don d'ubiquité; ou, pour mieux dire, par là l'espace et le temps sont

pour ainsi dire supprimés, tandis qu'est conservée toute la réalité qui remplit l'espace et le temps. Nous ne nous répandons pas dans l'espace et dans le temps, mais nous nous élevons au-dessus de l'espace et du temps et, comme dit Spinoza, nous apercevons toutes choses du point de vue de l'éternité, *sub specie æternitatis*.

Progrès successifs dans cette voie. — Sans doute la science n'arrive pas du premier coup à voir toutes choses de ce point de vue; mais elle y tend graduellement et s'y achemine. Tant que les lois de certaines catégories de faits ou d'êtres demeurent inconnues, la science demeure limitée, puisque, à cet égard, nous en sommes réduits à la perception sensible de ces êtres et de ces faits.

Bien plus, tant que les lois elles-mêmes ne sont pas ramenées à une seule loi, la pensée de chaque loi n'est équivalente qu'à une partie de la totalité des choses; et, comme la conscience ne peut penser à la fois toutes ces lois, elle ne peut jamais embrasser à la fois qu'une partie du réel. Supposez qu'elle soit arrivée à reconnaître six lois pour tous les faits, et six éléments pour tous les êtres: il faudra encore douze pensées successives pour penser le tout; on pensera alors l'univers en douze moments ou douze temps. S'il n'y a plus qu'une loi pour tous les événements, un élément pour tous les êtres, alors on pensera toutes choses en deux temps; ou même, comme il ne serait pas impossible à la conscience d'embrasser à la fois ces deux pensées élémentaires, on pensera toutes les choses à la fois, en pensant à la fois la loi initiale universelle et l'atome d'existence universel.

Dès lors l'univers sera à chaque instant tout entier présent à notre pensée, ce sera dans toute la force du terme *adæquatio rei et intellectus*.

II. Unité. — Du même coup est obtenue l'**unité** de la connaissance, par la réduction des différences qui faisaient de chaque fragment de l'univers autant d'univers distincts. Le type connu, tous les individus apparaissent comme des *répétitions* de ce type; la loi connue, tous les faits apparaissent comme des *répétitions* de ce fait. La nature devient partout uniforme, partout identique à elle-même. Tout à l'heure c'était une dissemblance infinie dans le temps et l'espace, maintenant c'est une infinie et éternelle tautologie. — Il est bien vrai que les lois, en agissant dans des circonstances différentes, produisent en apparence des effets divers. Mais ces effets, divers au point de vue sensible, cessent d'apparaître tels dès

qu'on en possède une connaissance vraiment scientifique. Par exemple, tout à l'heure vous aviez de l'hydrogène et de l'oxygène; maintenant vous avez de l'eau : mais, si vous remplacez la *représentation sensible* de l'eau par la *représentation scientifique* de l'eau, l'eau n'est rien autre chose pour vous, même pendant qu'elle est eau, que de l'hydrogène et de l'oxygène. — Ainsi, par la réduction des faits et des êtres en lois de succession et de coexistence (types), toutes les différences sont successivement éliminées.

Objection : L'identification suppose qu'on néglige les différences. — Ici il faut s'attendre à une objection. « Pour former, dira-t-on, les idées des types et des lois, vous avez dû négliger la considération des différences qui existent entre les êtres et les faits particuliers. Or ces différences sont réelles. Donc, dans cet effort pour parvenir à la connaissance scientifique, vous vous heurtez à la même contradiction qu'on a signalée plus haut, à propos de la connaissance sensible : ce n'est qu'en laissant de côté une partie du réel, les différences, que vous obtenez l'identité et l'unité dans le reste. Là encore la connaissance n'acquiert plus de portée et d'homogénéité que par un appauvrissement proportionnel. »

Réponse : les différences mêmes sont susceptibles d'identification. — Cette objection n'est pas vraie d'une vérité définitive, mais seulement provisoire. En effet, lorsqu'on néglige telle ou telle différence pour former les types et les lois, cette négligence n'est que momentanée. La pensée scientifique revient ensuite sur ce résidu et, le faisant passer au creuset d'une nouvelle analyse, le résout partiellement, à son tour, en types et en lois; puis procède de même sur le nouveau résidu, et ainsi de suite, jusqu'à complète réduction. Pareillement le chimiste peut d'abord liquéfier ou volatiliser une partie d'un certain amalgame; puis, en chauffant à une plus haute température et dans d'autres conditions, il peut volatiliser les scories elles-mêmes qui restaient en résidu après la première opération. Ainsi, en formant, par exemple, le type *homme*, on ne tient pas compte de la couleur des yeux ou de la nature des cheveux : mais il y a une science possible de la couleur des yeux, de la nature des cheveux; il y a là aussi des types à extraire et des lois à découvrir. Les idées de *type* et de *loi* s'étendent à tout dans la nature, même aux accidents les plus fugitifs et aux nuances les plus délicates, à tout ce qui semblait d'abord réfractaire à toute assimilation, à toute classification. Or les lois, les types de ces cas accidentels pourront, une fois découverts, se réduire à d'autres

plus généraux ; et finalement il se trouvera, par exemple, que la présence d'un grain de sable en un certain lieu n'est qu'un cas de la gravitation universelle, ou que la poussière brillante qui couvre les ailes du papillon se compose de ces mêmes éléments simples qui se retrouvent partout dans la nature et dont la chimie nous donne la liste.

Donc, chercher à donner à son savoir intellectuel l'étendue et l'homogénéité, ce n'est rien sacrifier de ce qui était représenté dans la connaissance sensible. Tout entière et jusqu'en ses derniers éléments, la connaissance sensible peut se transformer en connaissance intellectuelle.

III. Liaison : la loi explique les phénomènes.—Enfin la connaissance des lois introduit dans le savoir la cohérence et la liaison. Car, la loi connue, les mêmes choses qui tout à l'heure nous étaient données sans qu'on sût ni pourquoi, ni comment, apparaissent comme nécessaires en vertu de la loi. A la connaissance du fait se surajoute celle de la raison du fait ; à la simple constatation qui *convainc* l'intelligence brutalement parce qu'elle s'impose à elle, se superpose l'explication qui *persuade* l'intelligence. La connaissance de la loi permet de rendre compte *syllogistiquement* de l'apparition de chaque phénomène ; elle fait de la succession des phénomènes une *déduction*, et de l'apparition de chaque phénomène une *conséquence*[1]. Entre un fait et un autre qui lui succède (par exemple l'existence de Socrate et sa mort), la connaissance de la loi (tout homme est mortel) permet d'intercaler un *moyen terme* (homme) qui est la raison de leur succession (Socrate est mort parce qu'il était homme).

Progrès successifs dans cette voie. — Et maintenant, de même que la connaissance de la loi permet de transformer en une liaison nécessaire la succession ou la coexistence de deux *phénomènes*, grâce à l'intercalation d'un moyen terme, qui, présent dans le premier, est la condition déterminante du second, — de la même manière les *lois* moins générales deviennent nécessaires lorsqu'elles se déduisent, de la même façon, de lois plus générales qu'elles. C'est ce qu'on nomme l'*explication des lois de la nature*[2]. Les lois de

1. Par exemple, le fait que cette eau est entrée en ébullition est expliqué syllogistiquement dès qu'on connaît la loi de l'ébullition. Il vient alors : l'eau entre en ébullition à 100 degrés ; or cette eau avait la température de 100 degrés ; donc, etc. Voy. en *Logique* l'objet du syllogisme de la première figure.

2. Voy. en *Logique* le chapitre sur l'usage de la méthode déductive dans les sciences de la nature.

Kepler, les lois de la pesanteur se concluent syllogistiquement de la loi de la gravitation universelle. L'intermédiaire explicatif dégagé par Newton est ici l'idée de masse en rapport avec une autre masse.

Si donc nous supposons la science arrivée à son terme, tous les faits ramenés à des lois, et toutes les lois ramenées à une loi unique, le monde tout entier devient aussi satisfaisant pour l'esprit qu'un théorème de géométrie dont on connaît la démonstration : le monde tout entier se transforme pour nous en un syllogisme universel.

Conclusion : portée, liberté, domination sur la nature, données à l'esprit par la connaissance scientifique. — Tel est le but, telle est l'œuvre de la connaissance scientifique. Si nous supposons ce but atteint et cette œuvre achevée, le monde, *étranger* d'abord et, pour ainsi dire, hostile à la pensée, sera bien, comme nous l'avons dit, *assimilé* par la pensée, c'est-à-dire devenu lui-même pensée.

a) D'une part, d'abord, il est tout entier présent à la pensée qui le porte intérieurement en elle-même sous forme de types et de lois.

b) De plus, l'identification parfaite étant obtenue, la pensée se meut librement d'un bout de ce monde à l'autre, sans trouver nulle part rien qui l'arrête et qui l'étonne. La science commence, a-t-on dit, par l'étonnement, qui est un trouble et une inquiétude; l'étonnement est lui-même provoqué par la différence. La science, en faisant évanouir les différences, met fin à l'étonnement. Le savant retrouve partout et toujours la même chose. Pour lui, dans toute la force du terme, *eadem sunt omnia semper*. Son regard, en se fixant sur les phénomènes, les dissout immédiatement par une analyse qui, les dépouillant de toutes leurs qualités, les résout uniformément en atomes homogènes, se mouvant selon une unique loi. Le savant se repose donc désormais dans une parfaite quiétude, plus rien ne lui est occasion de surprise et de problème.

c) Enfin et surtout le savant qui connaît les lois du monde n'a pas besoin désormais de regarder en dehors de soi pour le connaître. Il y a des astronomes qui ne regardent jamais le ciel. Cela leur est inutile : ils portent en eux un ciel scientifique, mille fois plus réel que le ciel apparent, un ciel algébrique, où les astres et les rapports des astres sont représentés par des nombres et des formules, et où ils peuvent contempler, non seulement les positions actuelles des astres, mais les positions mêmes de ces astres perçues jadis par les premiers astronomes de l'Égypte ou de la Chaldée, car le ciel d'autrefois est lié au ciel d'aujourd'hui par des rapports nécessaires qu'ils connais-

sent. — Ainsi, l'observation prolongée du monde, l'expérience sous toutes ses formes a pour but, en transformant la connaissance sensible en connaissance intellectuelle, de *rendre à la fin l'observation et l'expérience inutiles*. A quoi bon regarder le monde, si la figure qu'il prend à chaque instant en vertu des lois mécaniques qui en règlent l'évolution, il la prend nécessairement aussi dans notre pensée, en vertu des lois logiques de cette pensée? A quoi bon s'informer de ce que les choses *sont*, quand nous savons ce qu'elles *doivent être*? L'esprit se suffit désormais à lui-même ; il est indépendant, il est *libre*. — Bien plus, non seulement il est libre, mais il est maître et *dominateur*. Tandis que, dans la connaissance sensible, il faut, pour connaître les choses, se prêter à en subir l'impression, ici c'est nous qui, d'autorité, soumettons les choses à nos formules et à nos lois [1].

La belle parole que Bossuet applique à Dieu est donc vraie aussi du savant. De la connaissance sensible je puis dire : « Elle voit les choses parce qu'elles sont. » Mais de la connaissance scientifique je puis dire, en un sens, comme de la connaissance divine : « Les choses sont parce qu'elle les voit. » — C'est aussi de la connaissance scientifique que l'on peut dire : « Savoir, c'est faire ; » non seulement parce que savoir véritablement c'est expliquer, déduire, c'est-à-dire engendrer par la pensée, répéter dans son esprit l'opération même par laquelle, en dehors de nous, se produisent les choses, mais encore parce que, cette déduction nous apparaissant comme nécessaire, il semble que les choses soient tenues de s'y conformer, et que nos syllogismes soient pour elles des impératifs. Savoir, c'est donc commander aux choses par la pensée, avant même que notre savoir nous donne la puissance de leur commander en fait et de les produire réellement [2].

1. « Le physicien sait qu'il est maître des choses et que les choses se soumettront à ses formules et à ses lois. Il peut dire au phénomène qui est encore à venir ce que Dieu, dans la Bible, dit à Cyrus : « Je t'ai nommé dans ma pensée avant que tu ne fusses. Tu t'appelleras de tel nom. » (Fouillée, *Phil. de Platon*, II, 527.) — C'est cette idée de la domination du savant sur la nature que Kepler exprime admirablement lorsqu'il parle de la planète Mars, « son ennemi, qui s'échappait sans cesse des prisons des tables, mais qu'il finit par enchaîner dans ses équations, et qu'il oublia dès lors comme un captif dédaigné ».

2. Qui connaît la cause n'a qu'à produire la cause pour obtenir l'effet : là est le fondement de toute l'industrie humaine.

CHAPITRE XXVII

PRINCIPES DIRECTEURS DE LA CONNAISSANCE : RAISON

LES PRINCIPES : LEUR NOMBRE, LEUR UNIVERSALITÉ PSYCHOLOGIQUE, LEUR RÔLE DANS LA PENSÉE ET DANS LES SCIENCES.

Principes communs ou vérités premières.— Il y a, dit Aristote, des principes que doit posséder celui qui veut apprendre *quelque chose de déterminé*. Ce sont les **principes propres**, lesquels énoncent des relations entre des objets déterminés : de ce genre sont les définitions qui se trouvent en tête de chaque science particulière ; par exemple, la définition des parallèles, du plan, etc. — Mais il y a d'autres principes plus généraux que doit posséder quiconque veut apprendre *n'importe quoi*[1]. Ce sont les **principes communs**, lesquels énoncent des relations entre des termes indéterminés ; ils sont la règle générale de toute pensée quel qu'en soit l'objet, la condition de toutes les sciences. Ce sont ces principes communs qu'on appelle aussi **vérités premières, vérités de la raison**. Par exemple, celui qui veut faire de la physique ou de l'histoire, c'est-à-dire chercher les causes et les lois des phénomènes physiques ou historiques, doit savoir préalablement que tout phénomène physique ou historique a sa cause et sa loi. Le principe qui le lui apprend est une vérité de la raison.

Les vérités de cet ordre sont à juste titre appelées *premières*. Elles sont premières en un triple sens : premières *en importance*, car sans ces vérités il serait impossible de tirer profit de l'expérience, de faire la science, de raisonner, de penser ; — premières *logiquement*, « car logiquement les vérités particulières dépendent des plus générales dont elles ne sont que les exemples » (Leibniz), et sans lesquelles elles ne pourraient subsister : quelle démonstration géométrique resterait debout s'il n'était certain que le tout est plus grand que la partie ? — premières *chronologiquement*[2], car, bien qu'on puisse ne

1. Voy. Liard, *la Science positive et la Métaphysique*, p. 241.
2. On verra pourtant qu'il ne faut pas prendre ceci trop à la rigueur, et que les

les dégager que très tard, ou même ne jamais les dégager sous leur forme abstraite, chacun prouve qu'il les possède dès l'origine par l'usage qu'il en fait. L'enfant n'a point entendu parler du principe de causalité ; mais, puisque à toute chose il cherche une cause, il possède donc, sans le savoir, le principe de causalité.

§ I.

Énumération des vérités premières. — Quelles sont ces vérités premières ? On en a parfois multiplié le nombre outre mesure. C'est qu'on a confondu souvent, sous le nom de vérités premières, certaines vérités *de fait* immédiatement évidentes avec les vérités de la raison. Cette vérité, *je suis*, est bien, en un sens, une vérité première. Mais il faut distinguer les vérités premières seulement en ce sens qu'elles sont immédiatement aperçues, de celles qui sont aussi premières logiquement, et qui, nous apparaissant comme nécessaires et universelles, tiennent sous leur dépendance toutes les autres vérités.

En outre, dans la catégorie des vérités premières, on a fait souvent entrer des vérités rationnelles, mais dérivées, c'est-à-dire susceptibles d'être démontrées au moyen de vérités antérieures. Il ne faut, dit Leibniz, demander comme vérités premières ou axiomes que les vérités qui n'ont pas besoin de démonstration et qui ne sont pas susceptibles d'en recevoir. Autrement où s'arrêterait-on ? Et pourquoi ne rangerait-on pas tous les théorèmes de la géométrie parmi les vérités premières, puisque, aussi bien, ils dérivent tous de quelques principes de la raison ? C'est ainsi que beaucoup considèrent à tort comme un axiome cette vérité que *deux et deux font quatre*. C'est un théorème susceptible de démonstration, dit justement Leibniz. Et il donne cette démonstration, qui est fondée sur la définition des nombres 2, 3 et 4[1].

Avec Leibniz, on peut ramener les vérités premières à deux : le principe d'identité et le principe de raison suffisante.

Principe d'identité. — Le principe d'identité peut s'exprimer

principes rationnels, d'où dérive la faculté d'organiser les expériences en général, présupposent pourtant une certaine expérience. Non qu'ils soient inclus dans cette expérience, mais cette expérience donne à notre intelligence l'occasion de les former.

1. Par définition, $2 = 1 + 1$; $3 = 2 + 1$; $4 = 3 + 1$. Cela posé, $2 + 2 =$ (par la définition de 2) $2 + 1 + 1$; $2 + 1 + 1 =$ (par la définition de 3) $3 + 1$; $3 + 1 =$ (par la définition de 4) 4. (Erd., *Nouv. Essais*, p. 363.)

ainsi : *une chose est ce qu'elle est;* — si dans un objet telle donnée est présente, elle y est présente ; A est A.

Principe de raison. — Le principe de raison peut s'exprimer ainsi : *tout ce qui est a une raison d'être.* La raison d'être c'est ce qui rend une chose *possible* en soi, et ce qui, pour nous, la rend *intelligible.* Nous ne comprenons pas tout, il s'en faut bien ; mais nous croyons, nous affirmons que toute chose est susceptible d'être comprise, expliquée ; que si elle n'est pas comprise, la raison en est dans notre inintelligence et non dans son inintelligibilité, et qu'une intelligence plus parfaite que la nôtre pourrait la comprendre, ou peut-être dès à présent la comprend. Ce principe peut donc s'appeler aussi le **principe d'universelle intelligibilité** (M. Fouillée, *Philos. de Platon*). En affirmant que rien n'est sans raison, il affirme que rien n'est qui ne puisse, qui ne doive être justifié aux yeux de la raison, et en quelque sorte accepté, autorisé par la raison. C'est la rationnalité qui est la mesure du réel et du possible. C'est la raison, semble-t-il, qui donne aux choses le laisser-passer qui les fait être, ou qui met aux choses le veto qui les rend impossibles. La raison a sur les choses un droit absolu qui s'étend à tout ; rien n'est, rien n'est possible qu'avec l'agrément de la raison.

Déduction logique des autres principes. — Ces deux principes sont, à parler rigoureusement, les deux seules vérités premières ; indiquons pourtant les vérités qui dérivent immédiatement de celles-là [1].

Principes dérivés de celui d'identité : 1° **Principe de contradiction.** — Au principe d'identité se rattache d'abord le **principe de contradiction,** qui s'énonce ainsi : *une chose n'est pas autre chose que ce qu'elle est;* — si dans un objet telle donnée est présente, elle n'en est pas absente ; ou si elle en est absente, elle n'y est pas présente ; — A n'est pas non A [2]. Ce principe est évi-

1. *Remarque.* — Il est très important de remarquer que la déduction ou réduction qui va suivre est une déduction logique et philosophique ou *de droit*, et n'indique point quelle marche le sens commun a suivie, *en fait*, pour s'élever à ces divers principes. Au point de vue psychologique et historique, il est probable que ces divers principes ont une origine indépendante et que l'intelligence s'y est élevée par diverses voies. A ce point de vue, tous ces principes sont premiers au même titre. — Ou mieux, à ce point de vue historique et chronologique, aucun de ces principes n'est véritablement premier, et il n'y a, comme on verra, de premier que l'intelligence elle-même. (*Sur l'origine psychologique des deux principes d'identité et de raison*, voyez le chapitre XXX.)

2. C'est Aristote qui le premier a dégagé le principe de contradiction dont il a aperçu l'importance et où il a vu la règle suprême de la pensée. Il l'a énoncé ainsi : Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, la même chose ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être et n'être pas donnée dans un même sujet. (*Mét.*, IV.)

demment une conséquence immédiate du principe d'identité ; c'est pourquoi, le plus souvent, on ne les distingue pas l'un de l'autre.

2° **Principe d'exclusion du milieu**. — Du principe de contradiction dérive le principe d'**alternative** ou d'**exclusion du milieu** : — *une chose est ou n'est pas* ; — dans un sujet telle donnée est présente ou non ; — de deux affirmations contradictoires, nécessairement l'une des deux est vraie, l'autre fausse, et il n'y a pas de milieu. En effet, l'autre hypothèse possible serait : les deux affirmations contradictoires peuvent être ou vraies ou fausses toutes les deux ensemble. Supposons qu'elles soient vraies ensemble, il vient : telle chose est et n'est pas. Supposons qu'elles soient fausses ensemble, il vient : telle chose n'est pas (puisqu'il est faux de dire qu'elle est), et elle est (puisqu'il est faux de dire qu'elle n'est pas). Dans les deux cas, on renverse le principe d'identité et de contradiction.

3° **Axiomes mathématiques**. — Enfin, au principe d'identité et de contradiction se ramènent aussi ceux des **axiomes mathématiques** qui sont communs à l'algèbre, à l'arithmétique, à la géométrie, et qui énoncent des rapports entre des quantités indéterminées [1]. Tels sont ces axiomes : *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ; si à des quantités égales on ajoute des quantités égales, ces quantités restent égales*, etc. Ces axiomes se déduisent aisément du principe d'identité. Il suffit pour cela de remarquer que l'égalité c'est l'identité sous le rapport de la grandeur. Par exemple, dire que A est égal à C, c'est dire qu'il est identique à C ou qu'il est C, sous le rapport de la grandeur ; si maintenant B est de même égal à C ou identique à C, il s'ensuit que B est aussi identique à A, puisque C et A sont identiques.

Principes dérivés de celui de raison : 1° **Principe de causalité**. — Du principe de raison suffisante dérive d'abord le **principe de causalité**. On confond parfois ces deux principes. C'est à tort, car le principe de raison est bien plus général que le principe de cause. Toute cause est une raison, mais toute raison n'est pas cause. La cause c'est la raison dans l'ordre de l'existence. Mais il y a aussi des raisons dans l'ordre de la connaissance et des vérités. Un principe n'est-il pas, par rapport à sa conséquence, la *raison* qui la fonde et qui l'explique ? Ne dit-on pas en mathéma-

1. On verra en *Logique* qu'il y a des axiomes propres à la géométrie, qui énoncent des rapports entre des objets déterminés, qui sont synthétiques et qui ne peuvent se réduire au principe d'identité : tels sont les axiomes de la ligne droite, de la perpendiculaire, etc.

tiques que la démonstration par l'absurde est moins satisfaisante, quoique aussi rigoureuse, que la démonstration directe, parce que celle-ci seule, en même temps qu'elle prouve une vérité, l'explique, en la rattachant à un principe où elle trouve sa *raison*?

« L'essence du triangle, dit M. Fouillée (*Phil. de Platon*, 469), *explique* les diverses propriétés de cette figure sans les *produire*. La cause active est une espèce de raison : c'est la raison de cette chose concrète et réelle qu'on nomme le changement. — La fin (but) d'une chose est aussi une espèce de raison; de même la substance est la raison de ses modes, la loi est la raison des phénomènes. »

Le principe de causalité est donc un cas particulier du principe de raison. — Ce principe s'énonce ainsi : *pas de fait sans cause; rien ne commence à exister qui n'ait été précédé et déterminé par une cause.*

2° **Principe de substance; son énoncé.** — Du principe de causalité, à son tour, dérive immédiatement un autre principe, dont on parle moins parce qu'on en fait usage plus spécialement en métaphysique, à savoir : le **principe de substance**. Ce principe est énoncé le plus souvent d'une manière incorrecte : *Point de qualité*, dit-on, *ou de mode sans substance*, c'est-à-dire sans un *sujet* auquel ce mode soit *inhérent*. — Mais c'est là une pure tautologie : mode ou qualité signifie, en effet, manière dont *quelque chose* est; dire qu'il n'y a pas de mode sans substance, c'est dire qu'il n'y a pas d'objet modifié sans objet modifié[1].

On donne aussi au principe de substance cet énoncé : *pas de changement sans quelque chose qui dure et qui persiste.* — C'est encore une tautologie, car l'idée de quelque chose qui dure est incluse dans l'idée de changement et s'en déduit analytiquement. En effet, le changement implique une chose qui change, un sujet fixe en qui se produit le changement; sans quoi, si rien ne dure, si, d'un terme à l'autre du changement, tout est anéanti, il n'y a plus changement, mais bien anéantissement et création.

Le principe de substance pourrait donc plutôt s'énoncer ainsi : *il y a du changement;* ou, si l'on veut, *tout phénomène qui apparaît et disparaît, tout ce qui n'a qu'une durée limitée est un chan-*

1. De même si on dit : *pas d'effet sans cause;* effet signifiant phénomène produit par une cause, c'est comme si l'on disait : pas de phénomène produit par une cause qui ne soit produit par une cause. De principes qui sont synthétiques, c'est-à-dire dans lesquels l'attribut ajoute quelque chose de nouveau à l'idée du sujet, on fait, par ces énoncés vicieux, des principes analytiques, de pures et vaines identités.

gement, c'est-à-dire *suppose quelque chose de durable* dont le phénomène est la manière d'être momentanée[1].

Son rapport avec le principe de causalité. — Ce principe, disons-nous, est impliqué dans celui de causalité. En effet, le principe de causalité veut que le phénomène B ait été précédé du phénomène A. Mais si A cesse d'être absolument avant que B soit produit, A n'est-il pas par rapport à B comme s'il n'eût jamais été? Tant vaudrait que B eût été précédé d'un temps absolument vide, puisque de A rien ne reste absolument quand B apparaît. Ainsi, la raison d'être, l'explication de la *causalité* se trouve dans la *substantialité*, c'est-à-dire dans la permanence de quelque chose qui subsiste d'un phénomène à l'autre et sert de lien entre les phénomènes. Supposons que rien ne dure, supposons qu'à chaque instant, dans l'univers, tout s'anéantisse et tout recommence : alors, quand bien même entre ces univers successifs il n'y aurait point d'intervalle de temps vide et qu'ils simuleraient, par leur contiguïté, une continuité véritable, — alors, dis-je, à chaque instant un nouvel univers surgit qui se crée soi-même de toute pièce *ex nihilo*. Nier la substance ou, en d'autres mots, la persistance de l'être, c'est donc aussi supprimer absolument toute espèce de causalité.

Fond commun de ces deux principes. — Hamilton a dit avec profondeur que ce qui fait le fond du principe de causalité, c'est l'impossibilité où nous sommes de comprendre un commencement absolu; d'où il suit que, lorsque quelque chose commence en apparence d'exister, nous lui cherchons aussitôt une sorte d'existence antérieure dans ce que nous appelons sa cause. — Mais, si rien ne demeure, s'il n'y a pas de substance, la discontinuité entre les phénomènes est complète, absolue; tout finissant absolument, tout commence aussi absolument; il n'y a donc plus de causalité, et l'histoire des choses n'est qu'un miracle inintelligible et à chaque instant renouvelé, une création perpétuelle, comme l'admettait Descartes, avec cette différence, qu'en supprimant toute espèce de substance, on supprime aussi l'explication que donnait Descartes de cette création perpétuelle, à savoir : un Créateur éternel[2].

1. On pourrait de même énoncer le principe de causalité d'une manière très rigoureuse en disant : *tout fait est un effet.*

2. Quelques philosophes, qui nient le principe de substance tout en maintenant le principe de causalité, prétendent qu'il n'est pas nécessaire, pour expliquer la causalité, d'admettre la persistance de l'être, et qu'il suffit d'admettre *des lois* en vertu desquelles les phénomènes se succèdent les uns aux autres suivant des rapports déterminés. C'est la théorie phénoméniste (M. Renouvier). — Mais la loi peut-elle remplir ici l'office qu'on lui demande? De deux choses l'une : ou l'on

Ainsi, c'est le principe même de raison suffisante qui, du principe de causalité, et pour nous rendre ce principe intelligible à nous-mêmes, nous conduit [1] au principe de substance.

3° **Principe des lois : ses deux formes**. — Le principe de raison suffisante, s'appliquant en un autre sens au principe de causalité lui-même, donne naissance à un nouveau principe, le **principe des lois** : *la nature obéit à des lois*, c'est-à-dire procède uniformément des mêmes antécédents aux mêmes conséquents; — *les mêmes causes produisent les mêmes effets.* Supposons en effet que les mêmes causes soient données deux fois : si, d'un cas à l'autre, l'effet est changé, notre intelligence comparant le premier cas au second ne pourrait trouver aucune raison de la différence ou du changement.

La réciproque, à savoir : *les mêmes effets sont produits par les mêmes causes*, ou, suivant la formule de Newton, *effectuum naturalium ejusdem generis eædem sunt causæ*, — n'est point aussi évidente [2]. Pourtant elle peut se déduire du principe précédent en faisant intervenir encore une fois le principe de raison. — Les mêmes

se figure la loi comme quelque chose qui domine les faits et les soumet à son influence, auquel cas la loi devient une sorte de substance permanente : c'est *une abstraction substantialisée;* — ou bien par *loi* on n'entend (et c'est le seul sens correct du mot loi) que le *fait* même de la causalité, le fait constant de la détermination des phénomènes les uns par les autres, auquel cas la loi n'est pas une explication, c'est le fait même qu'il s'agit d'expliquer et qui demeure inintelligible tant qu'on n'a pas recours à la substance.

1. Encore une fois, cette déduction n'a qu'une valeur philosophique et non historique. L'origine psychologique du principe de substance n'est point telle, sans doute, historiquement.

2. Il peut même sembler, au premier abord, que l'expérience la dément et que, dans la réalité, les mêmes effets peuvent être produits par des causes très différentes. Une même voiture peut être mise en mouvement par un cheval, par un mulet, ou par un âne. Bien des causes peuvent produire un incendie. Combien de causes diverses sont susceptibles d'amener la mort! De cette multiplicité des causes possibles d'un même effet résulte même, comme on verra, l'une des plus grandes difficultés de la méthode expérimentale dans la recherche des causes.

Pourtant peut-être l'expérience ne dément-elle ce principe qu'*en apparence*, et uniquement parce que nous prenons les choses en gros et que nous ne savons pas discerner avec précision, dans un cas de causalité, en quoi consiste la cause, en quoi consiste l'effet. Prenons le cas de la voiture mise en mouvement. Pour avoir l'effet total, il faudrait tenir compte de tous les effets concomitants de l'effet principal (l'ébranlement de la voiture), à savoir : l'ébranlement du sol, la traction exercée sur les brancards ou les harnais, etc. En tenant compte de toutes ces circonstances, on verrait que l'effet n'est pas exactement le même quand c'est un cheval qui est attelé à la voiture ou quand c'est un âne. — D'autre part, il faudrait aussi analyser la cause, et l'on reconnaîtrait que, dans l'objet total que nous appelons cause, tout n'intervient pas comme cause de l'effet que nous considérons en particulier. Ainsi les oreilles de l'âne, par où il diffère du cheval, ne sont pour rien dans le mouvement de la voiture. — En procédant de la sorte, en analysant avec précision, d'une part les effets et d'autre part les causes, on arriverait peut-être à reconnaître que ce qui est identique dans les effets (par exemple, un même mouvement imprimé à une même masse) est produit dans les cas divers par une même cause (ici, une même quantité de force motrice).

causes produisent les mêmes effets : pour quelle *raison*? Parce que c'est la *nature* de la cause qui détermine la *nature* de l'effet[1]. Nulle cause ne pouvant donner que ce qu'elle a, il s'ensuit que de telle cause déterminée résulte invariablement tel effet. — Mais si c'est la nature de la cause qui détermine la nature de l'effet, il suit identiquement que la nature de l'effet est déterminée par la nature de la cause. Et, par conséquent, comme une même nature dans la cause entraîne une même nature dans l'effet (première branche du principe des lois), — une même nature dans l'effet suppose une même nature dans la cause (seconde branche du principe des lois). — Il est donc également vrai que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et que les mêmes effets sont produits par les mêmes causes.

§ II

Principes mis à tort parmi les principes premiers. — Tels sont, à notre sens, les principes vraiment premiers et ceux qui s'en déduisent immédiatement. Il faut dire maintenant pourquoi nous n'admettons pas dans cette liste d'autres jugements que beaucoup de philosophes considèrent comme des principes, au même titre que les précédents.

A. **Principe de finalité.** — Le plus célèbre de tous est le *principe de finalité* ou *des causes finales*. Faut-il compter le principe de finalité parmi les lois primitives, universelles et nécessaires de la pensée? M. P. Janet nous paraît avoir démontré le contraire (*les Causes finales*, ch. I et II).

Sa vraie formule. — D'abord, quelle formule donne-t-on du principe de finalité? Dira-t-on avec Reid : « Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause »? — Outre que c'est là une pure tautologie (car s'il y a des marques d'intelligence dans l'effet, il va de soi qu'il est l'effet d'une intelligence), ce principe n'est pas universel, puisqu'il ne s'applique qu'à certains effets parmi tous les autres. — Il est aisé de voir en outre qu'il n'est qu'une application particulière du principe de causalité : il doit y avoir dans la cause tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet; donc pour expliquer des marques d'intelligence, il faut une intelligence[2].

1. « Les lois, dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires *qui dérivent de la nature des choses.* »
2. Ces deux dernières observations s'appliquent aussi à la formule de Bossuet : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à produire certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent une intelligence réglée, un art parfait. »

Si le principe de finalité est un principe premier et universel, sa formule ne peut être que du genre de celles-ci : « *Rien ne se produit sans but ;— tout être, tout phénomène a une fin ;* » — ou, comme dit Aristote, « *Rien n'est en vain*, ὀυδὲν μάτην ».

Il résulte comme conséquence de l'idée de Dieu. — Or, qu'une telle affirmation puisse être la conséquence légitime de la croyance à l'existence d'un Dieu parfait, créateur de l'univers, qui a tout prévu, jusqu'au moindre détail des choses, « tout compté, pesé, rebattu », comme dit Leibniz, et qui n'a rien fait entrer dans ses plans, non pas même un grain de sable, qui ne fût nécessaire à la perfection de l'ensemble, — rien de plus incontestable. La croyance en Dieu mène à l'idée de la Providence, qui entraîne la finalité universelle. Mais, en ce cas, la loi de finalité n'est plus qu'une suite de la croyance en Dieu ; c'est une *vérité dérivée*, non une vérité première.

En soi il n'est pas nécessaire et universel. — La question est ici de savoir si cette croyance est une *vérité première*, c'est-à-dire indépendante, subsistant par soi-même. Cette question elle-même revient à celle-ci : pouvons-nous penser, pouvons-nous comprendre, au moins dans certains cas, les phénomènes sans faire intervenir l'idée d'une fin? — ou bien, ne pouvons-nous pas plus concevoir un phénomène sans une fin que nous ne pouvons concevoir un phénomène sans une cause? — Or M. Janet prouve par des exemples que, dans nombre de cas, l'idée d'une fin n'est nécessaire ni à la conception, ni même à l'intellection des phénomènes. Soit, dit-il, la chaîne des Alpes avec ses formes innombrables et compliquées. Chacun de ces détails réclame une cause efficiente, qu'une géologie assez savante serait en état d'assigner: Mais qui donc a jamais pensé (abstraction faite de l'idée d'un Dieu qui a fait chaque chose en vue de la perfection du tout) que chacun de ces détails existât en vue de quelque fin déterminée? L'explication par les causes efficientes, si elle était achevée, nous laisserait ici parfaitement satisfaits. Pareillement pour les rides innombrables de la mer agitée, pour la chute de chaque pierre dans une éruption volcanique, etc.

Donc il y a une multitude de cas où nous affirmons et cherchons des causes, sans affirmer et chercher des fins, sans avoir même aucun besoin de les supposer. Supposer une fin nous paraîtrait alors au contraire inutile et snperflu. Pourquoi admettre une fin, quand la cause rend pleinement compte de la totalité du phénomène?

Objection : il est lié au principe de cause si le mot cause est pris au sens psychologique. — M. Renouvier (*Crit. phil.*, 1876, I, 375 et suiv.) n'admet pas ces raisonnements. Sans doute, dit-il, si on se place au point de vue des sciences physiques, pour lesquelles les causes des phénomènes sont simplement leurs *conditions physiques* antécédentes, l'idée de la finalité n'a pas à intervenir. Mais le point de vue des sciences physiques n'est pas le point de vue vrai [1] : c'est le point de vue de l'apparence. Placez-vous, au contraire, au point de vue métaphysique : alors le monde apparaît comme un ensemble de forces, conçues d'après la seule force que nous connaissions : notre propre moi. A ce point de vue, *cause* signifie *force*, au sens psychologique du mot. Or dans l'idée de la force est nécessairement impliquée l'idée de l'effort ou de la tendance, et dans l'idée de l'effort ou de la tendance est nécessairement impliquée l'idée de la finalité. Donc, à ce point de vue, les idées de cause et de fin sont coextensives l'une à l'autre, et inséparables ; et dire que tout phénomène est produit par une *cause*, c'est dire que tout phénomène est produit par une *force* qui tend à certaines *fins*.

Par conséquent, le principe de causalité, — distinct, s'il est pris au sens physique ou empirique, du principe de finalité, — s'identifie, s'il est pris au sens métaphysique ou psychologique (qui seul probablement correspond à la réalité absolue), avec le principe de finalité.

Réponse : même alors la finalité ne s'étend pas à tout. — Il y a beaucoup de vrai dans ces considérations ; mais il nous semble exagéré de dire, même quand on envisage le monde au point de vue psychologique, que la finalité est impliquée dans tout cas de causalité.

Il en est peut-être ainsi tant qu'on considère un être pris en lui-même, et, dans l'intérieur de cet être, les changements qui sont causés par son énergie propre ; car il est vrai que cette énergie ne peut se concevoir que comme un effort tendant à certaines fins. —

1. Il y a trois représentations possibles du monde : 1° *la représentation sensible* (ensemble de corps étendus, solides, colorés, sonores, sapides, etc.) ; cette représentation est illusoire, car elle est formée de nos propres sensations objectivées ; — 2° *la représentation scientifique* (atomes étendus en mouvement) ; cette représentation n'a pas non plus une valeur absolue, car elle n'est qu'une simplification de la représentation sensible ; — 3° *la représentation métaphysique*, qui conçoit les êtres extérieurs par analogie avec le seul être à nous immédiatement connu, notre propre moi, et qui se représente, par conséquent, le monde comme un ensemble de forces simples, de monades, comme dit Leibniz, « qui sont des âmes ou des analogues de l'âme ». Cette conception seule est susceptible de représenter la réalité absolue. (Voy. *la Métaphysique*.)

Mais il n'en est plus de même si nous considérons *les rapports des êtres entre eux* et les phénomènes qui en résultent. Ces rapports, en effet, sont de deux sortes : tantôt voulus et cherchés, auquel cas le principe de finalité s'y applique ; tantôt involontaires et inattendus, auquel cas le principe de finalité ne peut s'y appliquer. Je rends service à quelqu'un : le plaisir que je lui procure était une fin voulue. — Mais voici des cas différents. Deux personnes qui ne se cherchaient pas se rencontrent : le plaisir ou le désagrément qui en résultent sont bien des phénomènes qui appartiennent au monde réel et non pas seulement au monde de l'apparence ; or ces phénomènes sont des *effets*, mais ne sont ni des *fins*, ni des *moyens*. Un duel a lieu : l'un des adversaires vise mal et tue son propre témoin : sa maladresse n'implique pas le *dessein* préconçu de le tuer. — Plus généralement : à chaque instant, surgissent en moi des sensations causées par l'action des forces étrangères. Or le plus souvent je n'ai pas voulu ces sensations qui parfois me surprennent, me gênent, me contrarient. Elles ne sont pas non plus voulues par les forces étrangères qui agissent sur nous probablement sans nous connaître : qu'importe à la force quelconque que nous appelons lumière, qu'elle produise ou non des sensations de lumière? — Et nous-mêmes, quelle quantité de phénomènes n'engendrons-nous pas, sans le vouloir, sans le savoir, par le seul fait qu'allant et venant dans le monde, nous agissons perpétuellement sur les êtres qui nous entourent! Que d'exemples bons ou mauvais donnés sans nous en douter! Que d'effets, que nous ne soupçonnons même pas, ont suivi certaines de nos paroles ou de nos actions ! Et, en descendant au-dessous de nos semblables, que d'êtres, capables de sentir, dans lesquels nous avons dû susciter des phénomènes de plaisir ou de souffrance, à jamais ignorés de nous ! Que d'existences fragiles nous avons peut-être supprimées ! etc.

Ainsi, par cela même que les êtres sont multiples dans le monde, ils sont condamnés à entrer en rapport les uns avec les autres, et sans le vouloir, sans le savoir, ils agissent nécessairement les uns sur les autres, comme, dans une foule, chacun coudoie ses voisins en passant et est coudoyé par eux. Autant de phénomènes qui ont une cause et qui n'ont pas de fin.

Il y a plus : même en prenant un être isolément, tout ce qui se passe en lui n'est point voulu ou désiré par lui, c'est-à-dire n'est pas pour lui une fin. Aucun être en effet n'est absolument simple. Tout être est un tissu d'éléments divers et de lois diverses. De là, dans

l'intérieur même d'un être, des actions, des réactions, des effets imprévus et pour lui imprévisibles : par exemple, nos habitudes arrivent souvent, insensiblement et à notre insu, à nous maîtriser ; l'association des phénomènes psychologiques entre eux engendre en nous des pensées, des sentiments, des amours, des haines qui n'ont pas été préconçus. Il s'en faut bien qu'en nous-mêmes notre volonté soit cause de tout ! Nous n'agissons pas toujours, mais le plus souvent « nous sommes agis », non pas seulement par les influences du dehors, mais par les divers éléments de notre propre nature. — Enfin, il y a des cas où la volonté se propose un effet comme fin, et où, par suite de l'imperfection ou de l'indocilité des forces subordonnées qu'elle met en œuvre, c'est un effet tout opposé qui se réalise : on cherche le vrai et l'on trouve le faux. Dira-t-on que l'erreur était une fin ?

Conclusion. — Concluons donc : qu'on se place au point de vue extérieur et sensible, ou au point de vue intérieur et psychologique, il y a, de toute façon, dans le monde, des cas auxquels le principe de finalité ne s'applique pas nécessairement, auxquels il ne peut même pas s'appliquer (réserve faite de la possibilité d'une prévision universelle de la part du Créateur). La croyance à la finalité universelle est donc peut-être bien fondée (à savoir s'il y a une Providence), mais *elle a besoin de preuve;* elle ne peut être qu'une vérité dérivée; et, par suite, *il n'y a pas de principe de finalité,* si on entend par là un principe premier et nécessaire de la raison.

B. **Principe de moindre action**. — Un autre principe souvent classé parmi les vérités premières, à tort aussi, croyons-nous, est celui qui est connu sous le nom de **principe de moindre action** : *la nature suit toujours les voies les plus simples et les plus droites;* elle produit avec le minimum de cause le maximum d'effet.

Il n'est pas nécessaire en soi, mais dérivé de l'idée de Dieu. — Il est certain que, dans la physique, la biologie, l'astronomie, etc., beaucoup de découvertes (comme aussi, par malheur, beaucoup d'erreurs) sont nées d'une croyance expresse ou tacite dans la simplicité des procédés de la nature. Mais peut-être cette croyance elle-même n'était-elle que la conséquence d'une croyance supérieure, à savoir : de la croyance que la nature est l'œuvre d'un ouvrier qui est toute sagesse et toute raison. Posez en effet l'existence d'un Dieu créateur ou ordonnateur de l'univers : le principe de moindre action s'en suivra immédiatement, comme

le principe de finalité, dont il n'est du reste qu'une variante. N'est-ce pas le propre de la sagesse de ne faire rien sans raison et sans but, rien par conséquent d'inutile et de superflu ? — Mais alors cette croyance n'est pas plus un principe premier que le principe de finalité.

Que si au contraire l'univers était l'œuvre d'un être qui n'eût pas à la fois la toute-science et la toute-puissance, il pourrait se faire que cet ouvrier imparfait n'eût pas toujours trouvé, ou qu'il eût été impuissant à réaliser les moyens les plus simples pour atteindre ses fins.

Que si enfin on admettait qu'aucune intelligence n'est intervenue dans l'organisation du monde, il s'ensuivrait que la simplicité n'est, pas plus que la complexité, la loi générale de la nature. Les choses sont produites alors uniquement en vertu de lois mécaniques inflexibles ; et, par suite, suivant que les causes données sont aptes, en vertu de ces lois, à produire des effets simples ou complexes, c'est la simplicité ou la complexité qui se réalise[1].

Dieu même ne peut réaliser le plus simple absolument. — On peut remarquer de plus que, même en admettant un Dieu parfait maître de l'univers, on est toujours obligé de tenir compte des résistances que lui oppose soit une *matière* rebelle, soit du moins, comme dit Leibniz, l'*essence* des choses créées, laquelle ne se prête pas à la perfection. De toute façon, le souverain architecte est aux prises avec des nécessités inéluctables[2] ; et, par suite, non plus qu'il ne peut réaliser un bâton sans deux bouts, il ne peut réaliser ce qui serait le plus simple absolument, mais seulement le plus simple et le meilleur *eu égard à ces nécessités* que sa sagesse même doit respecter.

Ce principe pourrait égarer les sciences. — Or, s'il en est ainsi, l'idée de la simplicité de la nature ne pourra pas nous servir à grand'chose dans les sciences ; et, quoique vraie peut-être théoriquement, elle sera sans application possible pratiquement. En effet, nous ignorons absolument quels sont ces obstacles, ces nécessités qui s'imposaient à la sagesse suprême ; et, par conséquent, nous ne savons pas si ce qui nous paraît le plus simple en soi et à priori, n'est pas plus simple que ne le comportent les nécessités des choses. Nous risquerions donc, en nous laissant guider par cette idée, de prêter à la nature une *fausse simplicité*, à savoir : la sim-

1. L'effet ou résultante se produit alors nécessairement suivant la ligne de moindre résistance.
2. Voy. la leçon sur la Providence.

plicité que peut concevoir un être à courte vue comme nous, qui ne soupçonne même pas les difficultés des choses. A en juger ainsi à priori, nous devrions penser que les mâles n'ont point de mamelles, que les baleines, qui ne mâchent point, n'ont pas de dents, que les veaux n'ont jamais deux têtes ; car ce serait plus simple ! Nous nous tromperions pourtant. Non certes que ces choses prouvent, au fond, contre la simplicité des voies de la nature ! Mais, pour savoir comment elles s'accordent avec cette simplicité, il faudrait, comme le répète si souvent Leibniz, tenir compte de tout, savoir comment ces choses entraient nécessairement dans le plan de l'univers le plus simple qu'il fût possible de concevoir, comment elles découlaient nécessairement des lois les plus simples qu'il fût possible d'établir. Or, pour savoir cela, les données nous manquent. De même encore il semblerait plus simple que les planètes décrivissent des circonférences et non des ellipses autour du soleil; et Kepler le crut tout d'abord. Les faits lui prouvèrent que le plus simple pour sa raison était trop simple pour la nature. — Il faut donc accéder à cette remarque de Stuart Mill (*Phil. de Hamilton*, p. 515) :

« Fût-elle prouvée, la croyance à la simplicité de la nature resterait une croyance théologique incapable de nous donner une règle de pratique. Nous n'avons jamais le droit de rejeter une hypothèse parce qu'elle est trop compliquée, puisque nous ne pouvons pas imposer de limites à la complication des moyens dont le Créateur a pu avoir besoin pour déjouer les obstacles qu'il a pu rencontrer sur sa route. »

Distinction entre ce principe et la loi logique d'économie. — Ce n'est pas à dire qu'il faille renoncer à cette loi capitale de la méthode, appelée **loi d'économie** ou de **parcimonie**, et qui prescrit de ne jamais multiplier sans nécessité dans ses explications les lois, les causes, les facultés, les êtres, les principes : *non sunt entia prœter necessitatem multiplicanda.* — Mais Stuart Mill a raison de dire que c'est là un simple *principe de logique* qui n'a pas besoin de s'appuyer sur le principe métaphysique de moindre action, ou de la simplicité des lois naturelles.

« C'est simplement un cas du grand principe pratique qui défend de croire une chose dénuée de preuve... L'hypothèse d'une cause superflue est une croyance sans preuve ; c'est comme si l'on supposait qu'un homme mort d'une chute dans un précipice a dû aussi prendre du poison. »

De même il est illogique d'admettre une faculté spéciale du lan-

gage, si l'on peut expliquer le langage par les facultés que tout le monde reconnaît.

Conclusion. — Concluons que le principe de moindre action, quoique vrai peut-être, n'est pas une vérité première, et qu'il n'est pas d'ailleurs nécessaire à la science, qu'il court risque d'égarer, plus souvent encore qu'il ne peut la conduire à la découverte du vrai[1].

§ III

Universalité psychologique des principes. — Si les vérités qu'on a admises au nombre des vérités *premières* ont bien ce caractère, elles doivent appartenir à tout entendement humain. — Il en est ainsi en effet. C'est ce qu'exprime l'adage : *cum dubitantibus de principiis non est disputandum.* On veut dire par là que celui qui nierait ces principes se mettrait, pour ainsi dire, en dehors de l'humanité, et en dehors des conditions qui rendent toute discussion possible. Comment s'entendre avec quelqu'un qui se croirait en droit de se contredire lui-même à tout instant, ou qui penserait que les faits peuvent se produire sans aucune raison? C'est de ces principes, moyens de discernement du vrai et du faux, que voulait parler Descartes, au début du *Discours de la Méthode*, lorsqu'il disait que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».

Objections de Locke. Réponses de Leibniz. — Cette universalité des premiers principes a été pourtant plus d'une fois contestée. Elle l'a été en particulier par Locke. On peut voir le résumé de ses arguments et les réponses de Leibniz dans le premier livre des *Nouveaux Essais*.

« Le consentement universel, disait Locke, n'existe point au sujet de ces principes, il y a une grande partie du genre humain à qui ils ne sont pas même connus. » — C'est qu'il faut distinguer, répond Leibniz, entre l'expression abstraite et formelle de ces principes et la possession réelle de ces principes sous forme confuse et enveloppée. « Pour répondre à ce que vous dites contre l'approbation générale qu'on donne aux grands principes spéculatifs, j'ajouterai que dans le fond tout le monde les connaît et qu'on se sert presque à tous moments du principe de con-

1. Nous laissons de côté le principe leibnizien dit **principe des indiscernables** : toute différence *numérique* entre deux êtres implique une différence *spécifique;* deux êtres absolument identiques ne sauraient exister. Il nous semble contestable, mais nous ne pouvons le discuter ici. — Nous ne parlerons pas non plus des **principes de l'espace et du temps** : les corps sont dans l'espace; les évènements sont dans le temps. Le temps et l'espace sont les conditions de l'*intuition sensible :* ce ne sont pas des lois de la *pensée.*

tradiction sans le regarder distinctement. Pas de barbare qui, dans une affaire sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'un menteur qui se contredit. Ainsi on emploie ces maximes sans les envisager expressément, à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit les propositions supprimées dans les enthymèmes [1]. » (Erd., 207.)

Y a-t-il un homme qui pense que, dans l'univers, tout à chaque instant finit et recommence? Cela prouve que tous possèdent, sans le savoir, le principe de substance. — Y a-t-il un homme qui n'attribue à quelque cause imaginaire un phénomène dont il ne voit pas et n'a jamais vu la cause, comme une épidémie? Cela prouve que tous possèdent, sans le savoir, le principe de causalité.

« Ces principes généraux entrent donc dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison. Ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoique l'on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces principes à tous moments, mais il ne vient pas si aisément à les démêler et à se les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plupart des gens peu accoutumés à méditer n'en ont guère... C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir. » (Erd., 211.)

Il est donc certain que ces principes sont acceptés, au moins tacitement, par toutes les intelligences, — sauf par quelques philosophes dont c'est le métier de douter de tout.

§ IV

Rôle de ces principes pour la pensée en général. — Cette vérité ressort encore manifestement de l'examen du rôle que jouent ces principes dans l'exercice de l'intelligence en général et dans la science en particulier.

Le principe d'identité exprime la nécessité pour la pensée de s'accorder avec elle-même, et, par conséquent, d'admettre tout ce qui lui est donné comme contenu explicitement ou implicitement dans une première affirmation, et de rejeter, au contraire, tout ce qui lui est donné comme inconciliable avec cette première affirmation. Ce principe est donc la condition de tout travail de l'esprit sur un objet donné, la condition de toute analyse, de toute déduction. — Il est vrai que, par lui-même, ce principe ne donne rien ; il ne pose pas l'être, il est vide ; mais, dès qu'un objet est donné, il s'y ap-

1. Syllogisme abrégé où l'une des prémisses est sous-entendue. Voy. la *Logique*.

plique, il s'en saisit, il le fixe, il le maintient. Admettez qu'un objet puisse être en contradiction avec lui-même : aussitôt, plus insaisissable que le Protée de la fable, il se dérobe à nos prises ; on n'en peut rien savoir, rien affirmer. Il n'y a pas de démence qui approche du vertige effrayant où serait alors jetée la pensée. On peut dire que le principe d'identité est comme le garde-fou de la pensée, ou comme les rails conducteurs qui l'empêchent de dévier pour se jeter dans les abîmes.

Le rôle du principe de raison est moins essentiel, sans doute. On pourrait encore se *représenter* les choses sans le principe de raison ; mais on ne pourrait plus les *comprendre*, on ne chercherait plus à les comprendre. Tout semblerait aller au hasard ; tout paraîtrait également possible. Si tout arrive sans raison, on croira pouvoir éteindre le soleil en soufflant dessus, ou se briser comme un verre au moindre choc. Les conceptions les plus absurdes, les rêves impossibles du fou, les imaginations monstrueuses du fumeur d'opium deviennent plausibles et vraisemblables. Plus de distinction entre le réel et le chimérique. On ne peut plus compter sur rien, on ne peut plus s'attendre à rien, on doit s'attendre à tout. Pourquoi l'air, qui tout à l'heure me faisait vivre, ne m'empoisonnerait-il pas maintenant, si les rapports des phénomènes peuvent changer sans raison? — Le principe d'identité et le principe de raison sont donc l'un et l'autre, à des titres divers, les crans de sûreté de l'intelligence.

Rôle de ces principes pour la pensée scientifique. — Non seulement ces principes sont la condition de toute pensée en général, mais ils sont la condition de toute *pensée scientifique*.

Distinguons ici le rôle du principe d'identité de celui du principe de raison, ou de ses corollaires, le principe de causalité et le principe de substance. L'un est la condition des sciences abstraites, l'autre la condition des sciences du réel.

Intellection parfaite réalisée par le moyen du principe d'identité : sciences abstraites. — La science en général a pour but, en expliquant les choses, de nous les rendre intelligibles. Or une chose s'explique au moyen d'une autre où elle a sa raison. Expliquer c'est donc dériver, c'est-à-dire déduire ou réduire. Et toute déduction ou réduction est une identification. L'intellection parfaite d'une chose est réalisée par sa parfaite identification avec ce qu'on savait antérieurement et qu'on tenait pour intelligible. En effet, étant identifiée avec ce qui était déjà intelli-

gible, elle participe à son intelligibilité, et le problème auquel elle avait donné naissance s'évanouit.

Ceci posé, cet idéal scientifique est réalisable dans les sciences dites *démonstratives* qui ont pour objet les vérités abstraites. Ces sciences dépendent tout entières du principe d'identité; et tout le travail de l'esprit dans ces sciences consiste à ramener, à identifier, de proche en proche, les vérités de cet ordre à quelques vérités fondamentales qu'on appelle axiomes ou définitions.

Intellection imparfaite par le moyen des principes de cause et substance : sciences du réel. — Maintenant dans quelle mesure et par quels moyens cet idéal scientifique est-il réalisable dans les sciences du réel? — Il ne l'est qu'en partie, et les moyens qui nous permettent de le réaliser autant qu'il se peut sont les principes de causalité et de substance.

Dans le réel, tout phénomène nouveau qui se produit et qui diffère de ce qui existait auparavant, est d'abord, pour nous, un problème qui se pose, quelque chose d'inintelligible qui surgit et qu'il s'agit de rendre intelligible. Pour le rendre pleinement intelligible, il faudrait qu'il pût être réduit absolument et dans son entier à ce qui existait déjà, comme une conséquence à son principe [1]. Or la chose est impossible, puisque tout phénomène doit toujours différer en quelque façon de ses antécédents; sans quoi, ces antécédents seuls existeraient et ce phénomène n'existerait pas.— Mais, l'identification absolue nous étant interdite, nous cherchons du moins à en approcher autant qu'il se peut, et justement c'est à quoi nous servent les principes de cause et de substance. Au phénomène qui apparaît, nous supposons d'abord une cause; c'est-à-dire que nous le faisons commencer d'être, en quelque façon, *avant qu'il apparût*, et que nous l'identifions, en quelque mesure, avec ce qui existait déjà. — Et le principe de substance vient ensuite nous expliquer comment il en peut être ainsi, en nous montrant que les phénomènes-causes et les phénomènes-effets ne sont que les formes successives que revêt *une seule et même existence*, une seule et même réalité qui se continue, en se transformant, des premiers phénomènes aux seconds.

Ainsi l'identification *absolue* de toutes choses, qui permettrait de tout comprendre par le seul principe d'identité, étant impossible par la nature même des choses, laquelle implique changement et

1. Il ne faudrait pas prendre ceci trop à la rigueur, C'est la théorie commune sur le raisonnement; mais nous avons vu (chap. XXIV, § 2) qu'il y a cependant une certaine différence entre le principe et la conséquence.

diversité, — les principes de cause et de substance sont le double moyen que nous mettons en œuvre pour, *autant que possible*, identifier les conséquents aux antécédents, relier les divers moments et les diverses phases de l'histoire des choses, réduire les diversités et les différences, tout ramener à l'unité; en un mot, pour nous rendre autant que possible intelligible la multiplicité des choses.

Les sciences du réel dépendent du principe de raison : 1° Par leur origine. — Il suit de là que le principe de raison et ses dérivés sont, dans les sciences du réel, les principes inspirateurs et directeurs de la pensée scientifique, et que ces sciences en dépendent **par leur origine**. — Exprimons la même vérité sous une forme moins métaphysique.

L'œuvre de la science, c'est d'assujettir, comme on l'a vu (ch. XXVI), le monde de la représentation sensible, lequel est incohérent et confus, aux lois de la raison ; c'est de transformer ce *chaos* apparent en un *cosmos* plein d'unité et d'harmonie, et de donner ainsi satisfaction à nos besoins intellectuels, par le spectacle d'un monde où la raison retrouve, pour ainsi dire, sa propre image. Mais, si c'est là le but poursuivi par la science, l'activité scientifique suppose donc une anticipation, par la pensée, de ce monde parfaitement ordonné et harmonieux auquel, à force d'analyses et de recherches, elle essaye de ramener le monde sensible. C'est donc l'idée du cosmos qui met en jeu la pensée scientifique. — En d'autres termes, la science consiste à chercher les raisons des choses : il faut donc que ces raisons soient prévues, devinées, affirmées par avance. Or, comment sont-elles affirmées? En vertu du principe de raison. « Pour faire la science, a dit Cl. Bernard, il faut d'abord croire à la science; et croire à la science, c'est croire que rien ne se produit sans raisons déterminées. » Otez ce principe que tout a sa raison, qui se mettra à chercher des raisons qu'il croira pouvoir ne pas exister? Du coup, l'homme cesse d'être « cet animal inquiet qui cherche les causes », sa curiosité est éteinte, cet étonnement qui est, suivant Aristote, le commencement de la science ne se produit plus : l'instinct scientifique n'existe pas plus chez lui que chez l'animal.

2° **Par leurs procédés**. — Ce n'est pas seulement par leur origine que les sciences de la nature dépendent du principe de raison, c'est encore **par leurs procédés**. En effet, toutes les méthodes de recherche expérimentale supposent l'axiome de raison et des lois (voyez la *Logique*). Quand, par exemple, faisant usage de la méthode dite de *différence*, nous disons : « N'est pas cause d'un

phénomène, tout antécédent qui peut être donné sans que ce phénomène lui-même soit donné; c'est pourquoi on peut exclure tels et tels antécédents » (toutes les méthodes expérimentales arrivent à déterminer les causes par l'*exclusion* des antécédents qui ne sont pas causes), — qu'est-ce qui nous permet de raisonner de la sorte? Ne se pourrait-il que l'antécédent que nous voulons exclure ait été cause dans le cas où le phénomène en question a été donné, et qu'il ait cessé de l'être dans l'autre[1] ? La raison seule peut lever ce doute, par ce principe : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. De même, aucune des autres méthodes de recherche expérimentale n'est, comme on le verra, légitime, sans ce principe de la raison.

3° **Par leurs résultats.** — Enfin les sciences du réel dépendent du principe de raison **par leurs résultats**. Quand, à l'aide de ces méthodes, nous avons pu démontrer que, *dans les cas particuliers* soumis à notre examen, la cause d'un certain phénomène *a* était un phénomène *A*, qu'est-ce qui nous permet de déclarer que ce rapport est *universel* et *nécessaire*, et d'en faire une *loi*? C'est encore ce principe rationnel : que les mêmes causes produisent les mêmes effets (voyez la *Logique, de l'Induction*).

Résumé. — En résumé donc, sans le principe de raison ou ses dérivés, la science du réel ne peut ni poser ses questions, — ni fournir ses preuves, — ni tirer ses conclusions.

1. On a par exemple : 1re expérience, les antécédents A, B, C, suivis des conséquents *a*, *b*, *c*; 2e expérience, A, B, suivis de *a*, *b*. Cherchant la cause de *c*, ai-je le droit d'exclure A et B? N'étaient-ils pas cause de *c* dans la première expérience, quoiqu'ils n'aient pas causé *c* dans la seconde? Non, répond la raison, car les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets.

CHAPITRE XXVIII

PRINCIPES RATIONNELS (Suite)

CARACTÈRES ET ORIGINE DES PRINCIPES: THÉORIE EMPIRISTE; RÉFUTATION

Origine des premiers principes : deux questions. — Après avoir constaté l'existence et indiqué le rôle des premiers principes, il faut en chercher l'origine. Cette question elle-même est double, *psychologique* et *critique*. Il s'agit d'abord d'expliquer psychologiquement la présence de ces principes dans notre esprit; il s'agit ensuite de savoir si l'origine assignable à ces principes justifie la créance que nous leur accordons, et permet d'en faire à bon droit les fondements de la science.

§ I

Caractères des principes. — Pour avoir un fil conducteur dans cette recherche, il est nécessaire de savoir d'abord quels sont les caractères de ces vérités; ces caractères sont : la **nécessité** et l'**universalité**.

1° Nécessité. — En premier lieu, les premiers principes sont nécessaires, c'est-à-dire que le contraire en est inconcevable. — Mais entendons bien cette nécessité. Dans ce principe, par exemple, *tout fait a une cause*, ce qui est nécessaire, ce n'est aucun des deux termes pris isolément. Nous n'affirmons point qu'il soit nécessaire qu'il y ait des faits, ou qu'il y ait des causes. Nous pouvons peut-être concevoir qu'aucun fait, et, partant, qu'aucune cause ne soient donnés. Ce qui est affirmé comme nécessaire, c'est le *rapport* qui lie le fait à la cause. Ce qui est inconcevable, c'est que, si un fait est donné, une cause ne soit pas donnée. En deux mots, ces principes sont, non pas *catégoriquement*, mais *hypothétiquement* nécessaires.

2° Universalité. — En second lieu, ces principes sont universels, ils sont conçus comme s'appliquant à tous les cas réels et pos-

sibles; ou, en d'autres termes, le sujet y est pris dans toute son extension. Il s'agit donc ici d'une universalité *logique*, et non pas comme plus haut, lorsqu'on constatait la présence de ces principes dans tous les esprits, d'une universalité *psychologique*. Ce second caractère, l'universalité des premiers principes, dérive du précédent, la nécessité de ces principes. En effet, si le contraire de ces principes est inconcevable, ce qui en fait justement la nécessité, il va de soi que tous les cas imaginables seront conçus comme conformes à ces principes[1].

Théories sur leur origine : empirisme, innéité. — Si tels sont les caractères des premiers principes, quelle en est l'origine? — Deux théories différentes partagent à cet égard les philosophes : l'**empirisme** et le **rationalisme**; la théorie de la **table rase** et la théorie de l'**innéité**.

Pour les uns, ces principes sont à postériori ; ils sont l'effet de l'expérience : l'esprit, à l'origine, est vide de tout contenu; c'est une tablette de cire où rien n'est écrit, c'est une page blanche, c'est un simple appareil enregistreur, où l'expérience vient peu à peu graver ses enseignements. Les battements du pouls, enregistrés par un appareil durant une maladie, donnent un certain tracé, qui est comme le dessin général de cette maladie. De même, les principes rationnels sont comme la courbe générale que dessinent dans notre esprit les impressions incessantes de l'expérience; et cette courbe est comme le résumé ou la loi de cette expérience (Locke, Hume, Condillac, Mill, Spencer, etc.).

Pour d'autres (Descartes, Leibniz, Reid, Kant, Cousin, etc.[2]), les principes sont à priori; ils sont les *lois* ou les *formes* innées de l'entendement, ils sont constitutifs de sa nature même. L'esprit possède donc ces principes avant toute expérience; il les sait (quoiqu'il

1. On distingue assez souvent à ce sujet l'universalité *absolue* des premiers principes de la généralité *relative* des lois de la physique. On conçoit, dit-on, que dans un autre monde la lumière fasse par seconde quelques lieues de plus ou de moins; on conçoit une autre physique, une autre chimie, mais non pas d'autres mathématiques. — Au fond cette distinction est inexacte. Les lois de la nature ne sont pas nécessaires si elles expriment de simples rapports de coexistence ou de succession, comme la succession du jour et de la nuit, c'est-à-dire si elles ne sont pas des lois. Mais si la vraie cause d'un phénomène, laquelle comprend toutes les circonstances nécessaires à la production de ce phénomène, a été une fois déterminée, alors la loi qui énonce le rapport entre cette cause et cet effet est aussi nécessaire que les principes rationnels eux-mêmes. En effet, admettre que, dans un autre monde, cette loi cessât d'être observée, ce serait admettre que la même cause pourrait produire un autre effet, ce serait admettre un changement sans raison.

2. Ces philosophes diffèrent d'ailleurs dans la manière dont chacun entend l'innéité des principes rationnels.

ne s'avise pas de les remarquer immédiatement) sans avoir rien appris.

Solution intermédiaire proposée. — Nous n'admettons ni l'une ni l'autre de ces théories. Nous essayerons de faire voir, d'une part, que l'expérience livrée à elle-même, *sans l'intervention de l'intelligence*, ne peut créer les premiers principes ; — d'autre part, qu'il est inutile et impossible de concevoir ces principes comme tout formés dans l'esprit, indépendamment de toute espèce d'expérience. — Cela fait, nous tâcherons de montrer que la vérité se trouve dans une solution intermédiaire ; que ces principes exigent le *concours de l'expérience et de l'intelligence;* que l'expérience en est l'antécédent nécessaire, mais que l'intelligence seule peut les concevoir à l'occasion d'une expérience donnée ; que ces principes sont par conséquent à la fois à postériori et à priori · à postériori, par rapport à cette expérience première qu'ils supposent ; à priori, par rapport à toute l'expérience future que l'intelligence devance, en les affirmant comme lois absolues à l'occasion d'une expérience donnée.

§ II

Empirisme pur : il n'explique pas les caractères des principes. — Les principes sont-ils le résultat de l'expérience[1] ? ou, pour parler avec plus de précision, sont-ils un simple résumé, un simple total de l'expérience ? — Cette théorie est visiblement insoutenable.

En effet : 1° toute expérience, si considérable qu'on la suppose, est toujours *limitée* dans le temps et dans l'espace. Or les principes sont *universels;* leur sphère d'application nous apparaît comme illimitée dans le temps et dans l'espace. Les principes ne sont donc point la *simple expression* des expériences faites, puisqu'ils les dépassent infiniment.

2° De plus, les principes nous apparaissent comme *nécessaires*. Or, par l'expérience, on peut constater que telle chose est : par exemple, qu'un effet suit sa cause ; mais on ne peut pas constater qu'une chose *doit* être : par exemple, que la cause précède *nécessairement* l'effet. La nécessité n'est jamais chose qui puisse faire

1. Nous ne disons pas : sont-ils *tirés* ou *extraits* de l'expérience? Nous admettrons qu'ils sont, en un sens, tirés de l'expérience, par l'intelligence. Il s'agit ici de savoir si l'expérience en est la cause unique et suffisante.

impression, qui puisse se percevoir. Il y a donc une expérience possible de la *réalité* des choses, il n'y a pas d'expérience possible de la *nécessité* ou de la non-nécessité des choses. Par là encore les principes ajoutent quelque chose à l'expérience.

L'expérience unie à l'association des idées. — Il faut donc manifestement que quelque chose soit ajouté par l'esprit à l'expérience pure et simple. Si l'esprit est inerte, s'il est, comme on le dit, un simple miroir, un simple appareil enregistreur, jamais les principes universels et nécessaires ne surgiront dans l'esprit.

Aussi cet empirisme primitif et naïf est-il depuis longtemps abandonné. A l'expérience l'empirisme moderne ajoute une loi propre et originale de l'esprit : **la loi d'association des idées** qui modifie d'une certaine façon les résultats de l'expérience. C'est de l'expérience unie à l'association des idées qu'on prétend dériver les premiers principes.

Associations inséparables. — En effet[1], d'une expérience qui se répète, l'association des idées fait une *habitude ;* et, d'une expérience qui se répète assez souvent, une *habitude invincible*, c'est-à-dire une détermination de l'esprit tout à fait contraignante, une vraie nécessité de penser. Donc, des expériences quoique limitées en nombre peuvent créer des nécessités absolues de penser conformément à ces expériences. C'est pour cela que l'on ne pouvait autrefois, dit Mill, concevoir un cygne qui ne fût blanc. C'est pour cela que l'amputé ne peut s'empêcher parfois, durant toute la fin d'une longue vie, de localiser des sensations dans le membre qu'il n'a plus. Telle est la loi d'**association inséparable** dont on peut donner quantité d'exemples. — C'est cette loi, dit-on, qui explique les principes rationnels. A force de voir, par exemple, l'effet suivre la cause, nous finissons par ne plus pouvoir imaginer un effet sans cause. De là la nécessité du principe de cause, laquelle explique, à son tour, son universalité.

Ainsi l'expérience seule, toujours limitée et contingente, ne rendrait pas compte des premiers principes ; mais comme certains appareils, recueillant un son d'une intensité médiocre, le multiplient

1. Une explication *purement* associationiste des principes ne se rencontre ni chez Hume, ni chez Mill; l'un et l'autre font plus d'une fois, sans s'en apercevoir, intervenir, outre les lois mécaniques de l'association, l'activité de l'intelligence qui analyse et interprète l'expérience. On confond ainsi deux explications fort différentes. Ici comme en plus d'une occasion, nous serons obligés de construire nous-mêmes le système que nous voulons juger, pour l'avoir tel qu'il *devrait* être.

et en font une voix immense, capable de remplir au loin l'espace, de même les lois de l'association, s'emparant des données de l'expérience, leur communiquent une force invincible et une portée universelle.

Cette explication est contredite par les faits. — Tout d'abord cette explication est contredite par l'*observation psychologique* qui constate la présence des principes dans l'intelligence dès sa première enfance et ses premiers essais.

« Il résulte logiquement de l'explication proposée que le penchant auquel Hume rapporte la croyance aux futures liaisons causales, doit être proportionnel, quant à sa force, à l'habitude dont il est censé dériver, comme l'habitude elle-même doit être proportionnelle, quant à sa force, à la fréquence des cas semblables de consécutions observées. S'il en est ainsi, ce penchant doit varier dans les divers esprits, selon le nombre des observations qu'ils ont pu faire et dont ils ont gardé le souvenir. Par conséquent, il doit être au plus haut degré chez le vieillard et au plus bas chez l'enfant. Or les faits ne confirment nullement cette conséquence rigoureuse de la théorie. La tendance à généraliser, sous le nom de cause et effet, certains rapports de succession, se montre *chez tous les esprits* et *à tous les âges*. On ne peut pas dire qu'elle s'acquiert et se développe graduellement. Elle apparaît avec toute sa force au premier éveil et dans les premières manifestations de l'intelligence de l'enfant. Ce jugement de causalité, avec la prévision et la croyance qu'il implique, est dès lors universel. Il est vrai que l'enfant peut souvent en faire de très fausses applications, en croyant voir des conditions et des dépendances où il n'y en a pas : mais ces erreurs mêmes témoignent que cette tendance est un des modes essentiels de la pensée, une des pièces nécessaires qui entrent dans la structure mentale, en un mot qu'elle vient de la nature, non de l'habitude[1]. »

On pourrait, à plus forte raison, dire la même chose des principes d'identité et de ceux qui en dérivent : y a-t-il eu un seul moment où l'enfant ait pu croire expressément ou tacitement que le tout n'est pas plus grand que la partie; qu'un objet quelconque puisse, au moment même où il possède telle qualité, ne pas posséder cette qualité ? — Ces principes ne sont donc point les fruits tardifs de l'expérience accumulée : la pensée, dès qu'elle se dégage, les apporte avec soi, et c'est grâce à ces principes qu'elle peut tirer quelque profit des expériences. Sans le principe de raison, il lui serait impossible de se reconnaître, de *s'orienter au milieu des expériences;* sans la loi d'identité, loi primordiale de toute représentation, dont le principe d'identité n'est que l'expression abstraite, il n'y a *même pas d'expé-*

1. Pillon, trad. du *Traité de la nature humaine* de Hume, introd., p. XXXVIII.

rience possible, puisque une expérience qui se contredirait perpétuellement se détruirait et s'annulerait elle-même.

Aveu de Spencer. — A l'appui de ces considérations, on peut d'ailleurs invoquer l'assentiment d'un psychologue de la même école que Hume et que Mill, M. Spencer.

« S'en tenir à cette assertion inacceptable qu'antérieurement à l'expérience l'esprit est une table rase, c'est ne pas voir le fond même de la question, à savoir : *d'où vient la faculté d'organiser les expériences?* — D'où proviennent les différences de degré de cette faculté possédée par diverses races d'organismes, et divers individus de la même race? Si à la naissance il n'existe rien qu'une réceptivité passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme ? » (*Princ. de Psych.*, t. I, p. 504.)

Nouvelle modification qu'il apporte à l'empirisme : l'hérédité. — Ainsi, M. Spencer reconnaît qu'il faut admettre l'innéité des principes rationnels. Mais ce n'est point à dire qu'il renonce par là à l'empirisme, car cette innéité il en cherche l'origine dans l'**hérédité**, qui fait profiter les individus actuels de toute l'expérience de l'humanité et des races antérieures à la race humaine.

« Dans ce sens, qu'il existe dans le système nerveux certaines relations préalables, correspondant à des relations dans le milieu environnant, il y a du vrai dans la doctrine des « formes de l'intuition ». En correspondance à des relations externes absolues, se développent dans le système nerveux des relations internes absolues, relations qui sont développées avant la naissance, qui sont antérieures à l'expérience individuelle et indépendantes d'elle... Mais, d'autre part, je soutiens que ces relations internes préétablies, quoique indépendantes de l'expérience de l'individu, *ne sont pas indépendantes de l'expérience en général*, mais qu'elles ont été établies par les expériences accumulées des organismes précédents... Le cerveau représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général ; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant et qu'il léguera à son tour avec quelques faibles additions aux générations futures. » (*Ibid.*, 507.)

Ainsi ces habitudes de pensée, ces associations d'idées sont innées, si on considère l'homme actuel et peut-être même l'humanité tout entière ; mais elles sont acquises si on considère l'*animalité* en général. Il faut en faire remonter l'origine aux périodes géologiques. Et l'on a justement appelé cette théorie « une géologie de l'esprit ». Aux époques mêmes où, par des dépôts d'alluvions, se formaient les

terrains que nous cultivons aujourd'hui, les consciences contemporaines de ce passé lointain s'enrichissaient lentement du dépôt fécondant des expériences. La « *croissance de l'esprit* » marchait de pair avec la croissance des mondes. Il ne faut donc plus dire seulement, avec Pascal : toute la suite des hommes doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement; mais il faut dire : toute la suite *des êtres conscients* doit être considérée comme un seul être qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. — Et cette transmission de connaissances ne se fait pas seulement, ainsi que l'entendait Pascal, par la tradition, les livres, les monuments, elle se fait comme la transmission de la vie elle-même, avec elle, et par elle. Si bien que, si quelque jour, par une catastrophe imprévue, livres, monuments, tous les souvenirs extérieurs du passé de notre race, étaient détruits, le plus précieux de son héritage n'en serait pas moins sauvé, grâce à quelques principes à jamais imprimés dans notre organisme, et à l'aide desquels il nous serait permis de tout retrouver, de tout refaire et d'aller plus loin.

Critique : points accordés. — Cette théorie qui fait, comme on voit, de la raison un ensemble d'*instincts intellectuels*, innés et héréditaires comme les instincts ordinaires, est sans doute « engageante et hardie ». Ce n'est pas le lieu de la discuter ici au point de vue biologique, et de se demander quelles sont les raisons d'admettre ou de nier cette filiation directe qu'elle suppose de l'animal à l'homme. — Nous passerons également condamnation sur la question même de l'hérédité intellectuelle, comme aussi sur celle de savoir si une expérience uniforme et suffisamment prolongée peut créer des nécessités de pensée *aussi absolues* que le sont les premiers principes. On peut accorder ce dernier point à Mill et à Spencer; il nous est, ce semble, à peu près aussi difficile de séparer l'idée de la brûlure de l'idée de quelque partie du corps où elle se localise, que l'idée de l'effet de l'idée de la cause; et cependant il est sûr que l'idée de la brûlure n'est soudée *que par association* à l'idée d'une étendue corporelle. De même, nous ne pouvons absolument pas séparer l'idée de l'étendue de l'idée de la couleur, et cependant ces deux idées ne sont liées l'une à l'autre qu'*en vertu de l'expérience*, comme le prouve l'exemple des aveugles-nés qui, faute de cette expérience, ne conçoivent jamais l'étendue comme colorée.

Deux objections à faire. — Mais voici deux objections auxquelles donnent lieu toutes les doctrines empiristes, aussi bien celle

de Stuart Mill que celle de Spencer. Pour simplifier, faisons simplement porter la discussion sur le principe de raison et plus particulièrement sur le principe de causalité ou des lois.

1° **Comment passer des lois particulières à la causalité universelle ?** — Tous les empiristes doivent accorder, et Stuart Mill accorde formellement, que la causalité comme loi universelle de la nature est conçue *postérieurement* aux lois particulières de la nature. En effet, si l'intelligence suit pas à pas l'expérience, il est clair que nous saurons plus tôt que tel évènement est la cause invariable de tel autre que nous ne saurons que, dans la nature en général, les mêmes causes produisent les mêmes effets. La causalité universelle c'est la loi des lois; or cette loi supérieure ne peut, dans la théorie empiriste, que succéder à la conception des lois particulières qu'elle résume et qu'elle dépasse en même temps. Par suite, une question s'élève : Comment passons-nous de l'idée de telle et telle loi particulière à l'idée de la causalité universelle ?

On invoque une synthèse imaginative. — Voici la seule réponse que l'expérience puisse donner : Une séquence particulière, qui s'offre constamment dans l'expérience, engendre dans l'esprit une séquence nécessaire entre les idées de deux phénomènes particuliers, A et B. C'est l'idée d'une loi de la nature. Une autre séquence expérimentale engendre de même l'idée d'une autre loi, et ainsi de suite. Or maintenant, après un temps plus ou moins long, ces associations, ces habitudes particulières *fusionnent* pour ainsi dire et s'intègrent en une *habitude générale.* Dès lors on ne pense plus seulement que tel phénomène A est lié à tel phénomène B, tel autre phénomène S lié au phénomène T, etc., mais on pense, en outre, que tout phénomène en général est lié à un autre phénomène. A la croyance à telle et telle loi particulière s'ajoute la croyance à la loi générale de causalité. — Voilà l'unique explication que la théorie purement associationiste et empiriste puisse donner. Elle ne peut faire intervenir l'*intelligence* pour *dégager* la croyance à la causalité universelle de la croyance à telle et telle loi. Car, pour l'empirisme, l'intelligence n'est rien en dehors des associations d'idées; l'intelligence résulte des associations elles-mêmes. Par conséquent, il n'y a ici d'autre raison à assigner que l'addition de tendances spéciales, la composition des forces, la fusion des habitudes, la synthèse imaginative.

Impossibilité de cette synthèse, vu la différence des cas. — Mais, nous l'avons dit ailleurs, les représentations sus-

ceptibles de fusionner d'elles-mêmes et de donner comme résultante une idée qu'on pourra, en un sens, appeler générale, doivent être des représentations identiques, ou à peu de chose près. Deux portraits d'une même personne peuvent fusionner, mais l'image d'un chien et d'un homme ne fusionneront point pour donner comme résultante le type du mammifère. Or, s'il en est ainsi, comment des lois aussi différentes que celles, par exemple, de l'ébullition de l'eau, de la chute des corps, de la marche des planètes, pourront-elles fusionner et donner comme résultante la loi de causalité universelle?

Le cas actuel est tout à fait analogue à celui qu'on a rapporté plus haut (ch. XVIII, § 3) d'après W. James. Les divers signes dont un animal peut faire usage enferment tous le rapport général de signe à chose signifiée, rapport dont la découverte est tout l'essentiel dans la création du langage. Mais l'animal ne fait jamais cette découverte : preuve que les différents cas particuliers ne fusionnent pas d'eux-mêmes, et que la découverte du rapport en question est l'*œuvre de l'intelligence*. — Pour les mêmes raisons, il est aussi impossible de passer par simple association de l'idée de telle et telle loi particulière à l'idée de la causalité en général.

Confirmation par l'exemple des êtres réduits à l'association. — Cette assertion est confirmée par les faits, car nous ne voyons pas que les animaux soient plus capables de s'élever à l'idée de la *causalité universelle* qu'à l'idée de la *signification universelle*. Ils le devraient pourtant si l'empirisme est le vrai. Car les animaux ont incontestablement dans la tête nombre de ces séquences régulières que nous appelons des lois; et si, après cela, ces associations s'intègrent d'elles-mêmes en une association plus générale qui permet de compter, non plus seulement sur telles et telles uniformités naturelles, mais sur l'uniformité de la nature en général, pourquoi cette intégration ne se produit-elle pas chez les animaux qui sont nos contemporains ou nos aînés en ce monde? On devrait au moins en trouver quelque ébauche chez les animaux supérieurs. Mais il ne semble pas que le singe ait, à cet égard, quelque avance sur le poisson, le poisson sur le mollusque. Preuve que l'expérience, le temps et la mécanique cérébrale ne suffisent point ici, et que l'expérience ne mène à rien s'il n'y a à côté d'elle une intelligence qui sache l'interroger et tirer parti de ses leçons.

2° **L'expérience contredit souvent ces principes.** — Mais maintenant accordons à l'expérience toute la puissance qu'on voudra : encore faut-il que, pour créer les associations indissolubles

dont il s'agit, l'expérience ait constamment témoigné *dans le sens* des principes rationnels. Ce sont, suivant l'expression de M. Spencer, des *relations externes absolues* qui peuvent créer dans le système nerveux des relations internes absolues. En est-il ainsi en réalité?

Il en est ainsi, il est vrai, pour le principe d'identité : jamais l'expérience n'a montré, jamais homme ou bête n'a perçu un objet blanc qui fût non blanc, ou deux choses égales à une troisième qui ne fussent égales entre elles. — Mais en est-il de même pour le principe de raison et ses dérivés? Est-il vrai que l'expérience ait toujours montré tout phénomène déterminé lié par un rapport de succession constante à un antécédent déterminé. — Distinguons ici deux choses : l'expérience a toujours montré, il est vrai, que tout phénomène *succédait à d'autres phénomènes* en général; mais cette expérience pourrait seulement engendrer *la loi de succession* en général, la loi du temps. — La loi de causalité en est bien distincte : elle porte que tout phénomène déterminé doit succéder, non pas à un phénomène *quelconque*, mais à un phénomène *déterminé* et *toujours le même*. Or, cet antécédent déterminé, est-il dans chaque cas visible, manifeste, au point de faire nécessairement impression sur l'esprit de l'enfant inattentif ou même de l'animal? Sont-ils perçus de prime abord, les antécédents constants causes de la rosée, des variations de la température, de la pluie ou du beau temps, des nuages, des marées, de la montée de la sève dans les végétaux, des phases de la lune, des éclipses; — et, en nous-mêmes, des battements du cœur, des plaisirs, des douleurs, des maladies, de la vie, de la mort? — L'empirisme oublie que, dans la nature, c'est le désordre, le hasard qui sont apparents, et que l'ordre est caché. Il oublie que chaque jour on découvre des causes qui s'étaient jusqu'alors dérobées. Il oublie que le rôle même de la science c'est de chercher les causes, et que la science serait superflue si déjà la *simple expérience* les avait fait connaître.

Donc, loin de les fonder, elle les détruirait s'ils pouvaient naître. — Or, ceci posé, accordons maintenant que, en vertu des simples lois de la mécanique mentale et de la composition des forces intellectuelles, la croyance à la causalité universelle puisse se former, comme total, de la croyance à un certain nombre de lois particulières : que devra-t-il arriver? Qu'aussitôt formé, le nouveau composé sera dissous, car il rencontrera immédiatement un *réducteur*, un dissolvant tout-puissant dans l'expérience même. En effet, d'une part, sans doute l'association sera confirmée par tous les cas

nouveaux des lois déjà découvertes; mais, d'autre part, elle sera ébranlée par tous les cas qui se présentent des phénomènes bien plus nombreux dont on ne connaît pas encore la loi et qui semblent par suite se produire au hasard. Or nous supposons ici, puisque nous nous tenons rigoureusement aux termes de l'hypothèse empiriste, un esprit table rase, neutre, inerte, passif, un esprit machine, simple résultante de l'expérience et de l'association. Nous supposons, par conséquent, un esprit incapable de comparer la valeur, *à titre de preuves*, des cas conformes à l'association naissante et des cas contraires. Pour un semblable esprit les témoignages ne se *pèsent* pas : ils se *comptent;* c'est une question de nombre et de quantité. Or, si encore aujourd'hui, dans nos siècles de lumière, après tant de progrès de la science, les lois de la plupart des phénomènes demeurent inconnues, et si, pour l'expérience brute, c'est encore le désordre qui semble la règle, et l'ordre l'exception, qu'était-ce dans les siècles antérieurs? qu'était-ce aux débuts de l'humanité? Si donc l'association en question pouvait surgir dans un pareil milieu, elle ne pourrait tenir un seul jour contre tant de chocs destructeurs incessamment répétés.

§ III

Examen au point de vue critique. — De tout ce qui précède il résulte que, *au point de vue pyschologique*, l'explication empiriste n'est pas suffisante. Plaçons-nous maintenant *au point de vue logique ou critique :* il est aisé de voir que cette explication ôte toute valeur aux principes en question.

A quelle condition des principes tirés de l'expérience auraient une valeur scientifique. — Si ce que les empiristes prennent pour accordé était vrai, à savoir : que ce sont « les relations externes absolues des phénomènes qui créent les relations internes absolues entre les idées », nous accordons que la valeur des principes serait grande. En effet, que seraient alors les principes, sinon les lois des choses gravées dans notre esprit par les choses mêmes. L'esprit table rase pourrait être comparé à un « spectateur impartial » qui recueille les témoignages, et les principes rationnels seraient le jugement rendu d'après l'invariable accord des témoignages. L'univers nous ayant ainsi livré lui-même son secret, l'ordre immuable constaté dans le passé paraîtrait, à bon droit, la garantie de l'ordre immuable dans l'avenir.

Cette condition faisant défaut, ces principes deviennent des préjugés sans valeur. — Mais on vient de voir que, le principe d'identité étant mis à part, il n'en est point ainsi en réalité. Les principes rationnels doivent surgir du milieu des témoignages les plus contradictoires, et entrent en conflit avec l'immense majorité des témoignages. Dès lors, en supposant que ces croyances puissent en effet surgir et se maintenir dans de telles conditions, ne sont-elles pas des *croyances absurdes*, puisque, uniquement fondées sur l'expérience, elles ont contre elles la plus grosse part de l'expérience? Tant qu'une comparaison, une *critique des témoignages* n'aura pas été faite, — et cette critique apparemment n'est pas l'œuvre de l'association des idées, — comment tant de témoignages contraires, s'ils ne parviennent pas à extirper radicalement ces croyances de l'esprit, ne les dépouilleront-ils pas tout au moins de *toute valeur scientifique?* Par cette théorie, ces croyances se trouvent assimilées à ces préjugés ridicules (par exemple, la croyance aux prédictions de l'almanach) auxquels quelques faits accidentels ont donné naissance, et dont, par entêtement ou par passion, on ne veut plus démordre ensuite, en dépit de tous les démentis que d'autres faits leur infligent.

Si donc l'explication empiriste était vraie, elle aurait pour conséquence de ruiner les croyances mêmes qu'elle aurait ainsi expliquées. On pouvait y donner foi tant que l'attention n'avait pas été appelée sur l'origine de ces croyances. Mais après que, sur l'invitation de l'empirisme, nous avons cherché l'origine de ces croyances dans l'expérience, et remarqué la base étroite sur laquelle elles sont édifiées, comment n'aurions-nous pas les doutes les plus formels sur la solidité de ces croyances? Si donc l'*association*, jointe à un parti pris et à un aveuglement incompréhensibles, avait pu fonder de telles croyances, l'*associationisme*, mettant en évidence le vice de leur origine, aurait pour effet de les dissoudre.

Conclusion. — Concluons que la conséquence logique de la théorie associationiste, conséquence que D. Hume seul a bien reconnue et qu'il a seul expressément avouée, c'est un scepticisme absolu, c'est la négation même de la possibilité de la science.

CHAPITRE XXIX

PRINCIPES RATIONNELS (SUITE)

ORIGINE DES PRINCIPES (SUITE). THÉORIE DE L'INNÉITÉ : REID, KANT

§ I

Théorie écossaise : l'expérience, occasion de la conception des premiers principes. — L'expérience n'est pas la cause totale et suffisante des principes rationnels. L'école écossaise, dont M. Cousin suit ici l'opinion, soutient que l'expérience est seulement l'*occasion* qui détermine la conception des principes rationnels. Par exemple, *à propos de* la perception d'une qualité, la raison nous dit que cette qualité, et non seulement cette qualité, mais toute qualité en général, suppose une substance; *à propos de* un changement perçu, la raison nous dit que ce changement, et tout changement en général, suppose une cause.

Son insuffisance. — Cette observation est juste. Il est très vrai qu'à l'expérience des phénomènes la raison ajoute l'idée des *raisons* de ces phénomènes, l'idée de la cause, de la substance, de la loi. Mais comment et pourquoi? c'est là ce que nous voudrions savoir. Les mots *à propos de*, *à l'occasion de*, indiquent seulement le fait, ils ne constituent pas une explication. Et les mots d'*inspiration*, de *suggestion*, de *révélation* de la raison, dont Reid et ses partisans se servent parfois pour désigner cette opération de la raison, n'apportent pas plus de lumière. Ils semblent, au contraire, introduire le mystère là où il serait besoin d'éclaircissements.

Théorie de l'innéité. — La théorie de Reid trouve son complément naturel dans la théorie célèbre de l'*innéité :* les principes sont innés; l'expérience nous fournit l'occasion d'en faire l'application, et, par suite, d'en prendre une conscience expresse. — Comme la précédente, cette théorie renferme une part de vérité, à savoir : que les premiers principes ne sont pas des produits de l'expérience. Mais elle est d'ailleurs loin de pouvoir nous satisfaire.

Elle n'est pas une explication. — Tout d'abord, il est clair qu'admettre l'innéité, ce n'est pas donner une explication, mais plutôt reconnaître qu'on n'en peut pas donner. C'est pourquoi cette théorie est le *pis-aller* du psychologue; on ne devra s'y résigner qu'après épuisement de toutes les autres hypothèses possibles.

« La supposition de quelque chose d'inné, dit Maine de Biran, est la mort de l'analyse; c'est le coup de désespoir du philosophe... Sans doute, il faudra bien s'arrêter tôt ou tard dans ses explications, mais on doit du moins reculer ce terme le plus possible. »

Elle est inintelligible : les principes ne peuvent avoir aucun sens s'ils précèdent toute expérience. — Cette théorie, outre qu'elle n'explique rien, soulève d'ailleurs des difficultés. — Nous ne demanderons pas si l'enfant qui vient de naître peut savoir, aussi bien que le philosophe de profession, qu'il n'y a pas de fait sans cause, et choses semblables. Nous ne dirons point, avec Voltaire, qu'il y a quelque témérité à prétendre faire du fœtus un métaphysicien : il serait aisé de répondre, comme on l'a fait, en distinguant la connaissance implicite ou *virtuelle*, de la connaissance explicite et *formelle*.

« L'esprit, disait Leibniz, n'est pas une table rase; il a en lui quelque chose de *préformé;* il est comme un bloc de marbre que le marteau du sculpteur (c'est-à-dire l'expérience) viendra façonner, mais dans lequel se trouveraient déjà, tracées par la nature elle-même, des veines et des lignes indiquant la statue. »

Aussi bien les empiristes eux-mêmes, ceux du moins qui admettent l'hérédité des principes et des instincts, sont obligés de reconnaître que l'enfant, que l'animal possèdent, dès leur naissance, certaines connaissances enveloppées et confuses dont ils prendront seulement plus tard une conscience expresse. Là n'est donc point la difficulté.

La difficulté est de comprendre comment il est possible que les principes existent, à un degré quelconque, dans une intelligence, sans que cette intelligence ait jamais expérimenté aucune des choses dont il est question dans ces principes.

Dans la théorie de l'hérédité, cette difficulté n'existe pas. L'idée d'un nid préexiste actuellement dans la tête de l'oiseau à toute expérience d'un nid. Mais cette idée n'est chez lui que le *souvenir d'expériences ancestrales*. De même pour les principes rationnels expliqués par l'hérédité.

La difficulté n'existe pas non plus dans la célèbre théorie platonicienne de la **réminiscence**. Ce n'est pas l'expérience, disait Platon, qui nous enseigne les **idées** ou principes des choses ; nous les découvrons en nous par la réflexion. Mais comment se trouvent-elles en nous ? Parce qu'elles sont, ajoutait Platon, le souvenir d'une vie antérieure. Avant de descendre en ce monde, l'âme avait contemplé dans une vie céleste la Beauté absolue, le Bien absolu, etc. Elle en garde un souvenir ineffaçable ; et c'est ce souvenir qui éclaire encore de sa lumière l'expérience obtuse qui s'exerce dans le monde des sens. La théorie de la réminiscence, s'il faut prendre à la lettre cette intuition antéterrestre des idées, ne serait donc, au fond, qu'une théorie empiriste.

Mais dans la théorie pure et simple de l'innéité l'expérience n'est en aucune façon la raison des premiers principes. Cela étant, comment ces principes peuvent-ils exister en nous et nous présenter un sens ? Comment savons-nous, sans avoir eu sous les yeux aucun exemple de causalité, ce que c'est que cause, et ce que c'est qu'effet ? Et de même, comment savons-nous ce que c'est que substance, phénomène, être, raison d'être, identité, loi, etc. ? Tant vaudrait dire que l'idée de la couleur ou du son peut exister en nous avant la sensation de la couleur ou du son. — Il est vrai que les idées qui entrent dans les premiers principes sont surtout des idées de *rapports :* la causalité est un rapport, l'identité est un rapport. Mais il n'est pas plus aisé de comprendre comment on peut avoir l'idée d'un rapport avant d'avoir vu quelque exemple où ce rapport soit inclus et réalisé, que de comprendre comment on peut avoir l'idée des termes eux-mêmes avant de les avoir vus. Je ne puis évidemment concevoir ce que c'est qu'une ligne avant d'avoir vu des lignes ; de même, semble-t-il, je ne puis davantage me représenter l'égalité si je n'ai compris, par la comparaison de lignes ou d'autres objets, ce que peut être l'égalité. Il en va de même pour les idées des rapports qui entrent dans les principes rationnels : si un cas au moins ne m'a pas été offert, d'où mon intelligence ait pu extraire l'idée de causalité, comment comprendre et me figurer ce que c'est que causalité [1] ?

Cette critique s'applique à Kant. — Cette critique s'applique à la théorie kantienne de l'innéité, aussi bien et plus qu'à

1. Le fait que la causalité est un rapport, augmente, à vrai dire, la difficulté au lieu de l'atténuer, car un rapport est inconcevable sans termes. Donc, avant que l'expérience ait fourni des termes, l'idée de la causalité ne peut en aucune façon et sous aucune forme exister dans l'esprit. — Dira-t-on que les termes sont innés aussi ? Qu'on essaye alors de dire ce qu'ils sont, de les définir.

toute autre : nul n'a autant abusé que Kant de l'innéité, et par le *nombre* des choses innées qu'il admet dans l'intelligence, et par la *manière* dont il entend l'innéité. Ce ne sont pas seulement les *deux formes* sensibles d'espace et de temps qui sont innées; ce sont encore les *douze catégories* de l'entendement : unité, pluralité, réalité, substance, causalité, possibilité, existence, etc. Toutes ces catégories sont pour Kant autant de formes préexistantes, où va se couler et se mouler la matière concrète fournie par l'expérience. Nous avons déjà critiqué cette théorie (ch. XXII).

Résumé. — Ainsi la théorie de l'innéité, outre qu'elle est l'hypothèse « la plus onéreuse », n'est pas même susceptible d'être conçue avec précision. Nul ne peut dire au juste comment et sous quelle forme les principes innés peuvent, antérieurement à toute espèce d'expérience, exister dans l'esprit.

§ II

Au point de vue critique, rien ne garantit la valeur objective de principes à priori. — Plaçons-nous maintenant au point de vue critique : quelle valeur peut-on reconnaître aux principes dans la théorie de l'innéité? Les principes, nous dit-on, sont absolument à priori ; la raison les impose au monde sans même l'avoir regardé. — Fort bien ; mais alors qui nous assure que ces principes que le monde ne nous a pas enseignés, soient en effet les lois du monde? — Nous ne pouvons concevoir, dites-vous, les choses autrement. — Soit, mais qui vous dit que les nécessités de votre pensée soient aussi les nécessités des choses? Vous affirmez une harmonie préétablie entre la réalité et votre intelligence; vous croyez que la réalité et l'intelligence sont faites sur le même plan; vous croyez à l'unité fondamentale des choses; vous pensez que la raison est partout : consciente en vous-même sous forme de vérités, réelle et objective dans les choses sous forme de lois; ce qui revient à dire que la pensée et les choses sont l'œuvre d'une même raison souveraine, qui a mis dans les choses sa marque et dans la pensée son image, et semble, de la sorte, avoir fait la pensée pour le monde, et le monde pour la pensée. Certes, on ne contestera point la grandeur de ces croyances, ni leur beauté, qui est peut-être un signe de leur vérité. Mais ce que le scepticisme demandera, c'est la *preuve*, c'est la garantie de ces croyances. Or, en disant que ces croyances sont à priori, on avoue par cela même qu'elles

sont sans preuve; et l'on n'a rien à répondre aux sceptiques qui les taxent de préjugés.

La théorie de Kant résout-elle cette difficulté? — Les partisans de la philosophie de Kant reconnaissent que la théorie de l'innéité, telle qu'on l'entend d'ordinaire, aboutit, non moins que l'empirisme, au scepticisme, et qu'elle ôte, non moins que l'empirisme, tout fondement assuré à la science. Mais la théorie de Kant, par la manière toute nouvelle dont elle conçoit les rapports de la connaissance et de son objet, a mis, dit-on, fin au scepticisme, et fondé définitivement la possibilité de la science. — Voilà une belle promesse : l'a-t-on tenue?

Subjectivisme kantien. — Voici une première raison que l'on tire du système de Kant pour prouver la valeur objective des principes rationnels. « Kant, dit-on, a reconnu et démontré que le monde, tel qu'il existe en soi, est à jamais inaccessible à l'expérience, et, par conséquent, à la science. De ce monde des choses en soi nous sommes séparés par les facultés mêmes de connaître qui semblaient d'abord faites pour nous y introduire. En effet, l'espace et le temps sont des *formes de la sensibilité* (faculté de percevoir), et ne sont pas des réalités extérieures. Or c'est à travers ces formes, comme à travers des prismes trompeurs, que nous voyons toutes choses. Tout nous apparaît dans l'espace et dans le temps, sous forme d'espace et de temps. Donc, puisque l'espace et le temps n'appartiennent pas aux objets, les choses telles que nous les connaissons ne sont pas, et, réciproquement, les choses telles qu'elles sont, nous ne les connaissons pas. Renonçons donc une fois pour toutes à connaître la réalité absolue, et tenons-nous-en au monde des apparences ou des phénomènes, seul accessible à notre expérience.

« Mais si par là, ajoutent les kantiens, nous semblons beaucoup accorder au scepticisme, d'un autre côté il se trouve que, par cette sage limitation de notre ambition de connaître, nous mettons fin au scepticisme. En effet, tant qu'il s'agit de la nature extérieure telle qu'elle est *en soi*, comment pouvons-nous savoir si les principes de la raison qui sont *en nous* s'y appliquent? Les choses et l'esprit sont deux mondes distincts : rien ne nous dit que les lois de l'un soient les lois de l'autre. — Mais, au contraire, du moment qu'il s'agit du monde des phénomènes, c'est-à-dire d'un monde qui est constitué par nos propres sensations, nous pouvons être certains que les lois de la pensée, dont la valeur objective était problématique tant qu'on voulait les appliquer à un objet externe, s'appli-

queront nécessairement à cet objet interne, tout entier enfermé dans notre propre conscience. — Ainsi, le subjectivisme kantien assure la valeur des principes de la raison. »

La difficulté demeure telle quelle. — Cette conclusion nous paraît absolument arbitraire. En effet, il importe peu que les phénomènes qu'il s'agit de soumettre aux lois de la raison soient des phénomènes subjectifs ou des phénomènes objectifs. Sont-ils différents de la raison elle-même qui doit se les assujettir? Sont-ils autre chose que cette raison? Tout est là.

La matière sensible est indépendante de l'entendement. — Or ils sont autres évidemment dans la théorie de Kant. Car si nous considérons d'abord l'*apparition* de ces phénomènes dans la conscience, leur *ordre de succession*, Kant admet qu'il faut en chercher l'explication *dans l'action de causes externes, et non point dans les catégories ou principes de la raison*, ni même dans les formes d'espace et de temps ; car ces catégories et ces formes, vides en elles-mêmes, s'appliquent à une matière sensible *une fois donnée*, mais n'expliquent point qu'à tel moment telle ou telle matière sensible soit donnée. Tout ce qui est *matière* dans la connaissance vient donc, *de l'aveu de Kant*, du dehors. — Même conclusion, si nous considérons la *nature* propre de ces phénomènes sensibles. Car ni les catégories, ni les formes d'espace et de temps n'expliquent pourquoi nous percevons tel phénomène sous forme de *son*, tel autre sous forme de *couleur*, etc. — Ainsi, soit *par le fait de leur apparition*, soit *par la forme variable* sous laquelle ils nous apparaissent, les phénomènes sont *indépendants* de tout ce qui est à priori dans la pensée, et particulièrement des catégories de l'entendement. Kant a même plus que tout autre insisté sur la différence radicale, sur l'hétérogénéité absolue qui sépare la sensibilité (faculté des intuitions sensibles) de l'entendement.

Donc on ne sait pas si les lois de l'entendement s'y appliqueront nécessairement. — Or, s'il en est ainsi, qu'importe maintenant que les phénomènes sensibles soient en nous, soient des phénomènes de conscience? Du moment qu'ils ne sont pas l'œuvre, la création de l'entendement lui-même, la question revient de savoir si les lois de l'entendement s'y appliqueront, tout aussi bien que si ces phénomènes étaient hors de nous et se passaient dans les étoiles fixes. Le subjectivisme de Kant laisse donc la difficulté exactement dans le *statu quo*.

Instance. Réplique. — On a essayé de répondre à cette

critique : la science, a-t-on dit, a pour matière les sensations, « mais comme les sensations ne peuvent devenir *objet de pensée* qu'à la condition, nous ne dirons pas de se plier, ce qui supposerait de leur part une tendance contraire à celle de leur nature, mais d'être conformes aux conditions de la pensée, nous pouvons spéculer en toute sécurité, il n'est pas à craindre que l'avenir démente nos prévisions [1] ». — Et pourquoi, dirons-nous, n'est-ce pas à craindre? Il est clair que les sensations ne pourront devenir un objet de pensée qu'en étant conformes aux conditions de la pensée ; cela est même *trop clair*, car c'est une tautologie pure et simple. Mais la question est justement de savoir *si les sensations seront toujours susceptibles de devenir un objet de pensée ;* car la question se pose pour les sensations, phénomènes internes, tout aussi bien que pour les choses externes, du moment que les sensations, quoique phénomènes internes, sont, non moins que les choses externes, distinctes et indépendantes des lois de la pensée.

En bref, « rien ne vous garantit, objectent les kantiens à Stuart Mill et à ses disciples, que le monde des phénomènes, tel que vous l'entendez, sera toujours susceptible d'être assujetti aux lois de la pensée, de devenir un objet de pensée. » — « Et qu'est-ce qui vous garantit davantage, répondront les empiristes, que le monde des sensations sera toujours susceptible de devenir un objet de pensée, et qu'il ne présentera pas quelque jour l'image du désordre, du hasard et du chaos? » — Empiristes et criticistes sont donc logés aux mêmes enseignes.

Seconde instance : Le déterminisme des phénomènes est la condition de la pensée. — Mais ceux-ci tiennent en réserve un dernier argument : « Si les sensations cessent d'être un objet de pensée, c'est-à-dire cessent d'être conformes aux lois de la pensée, la pensée elle-même aura, du coup, cessé d'exister. »

Démonstration. — Kant a essayé de prouver cette assertion, Voici en résumé sa démonstration [2] :

« La condition *sine qua non* de la conscience, c'est l'unité et

1. Liard, *la Science et la Métaphysique*, p. 203. Cette raison, qui, à notre avis, n'en est pas une, est la seule que nous trouvions, en somme, dans le chapitre qui a pour objet de démontrer comment le système de Kant peut seul donner un fondement solide à la science. Ce n'est pas apparemment défaut d'invention chez l'auteur, qui montre assez par ailleurs quelles sont ses ressources : c'est donc le système qu'il faut accuser.

2. La pensée de Kant a été développée et élucidée par M. Lachelier dans son livre sur le *Fondement de l'Induction*. — Cf. Liard, *la Science et la Métaphysique*, liv. II, ch. VI et VII.

l'identité du sujet pensant. Supprimez par la pensée l'identité : la conscience naît et meurt avec le moment présent, pour renaître et mourir encore ; elle se dissout et se perd dans l'infiniment petit. La conscience sans identité, c'est l'évanouissement de la conscience.

» Ceci posé, sur quoi repose maintenant cette identité de la conscience ? — La conscience n'existe réellement qu'avec et par ses objets, elle ne s'exerce pas à vide : on n'a pas conscience de zéro. C'est par l'afflux incessant des données de l'expérience que la conscience existe et se soutient. Donc ce n'est pas dans la conscience même, séparée de ses objets, qu'on peut chercher la raison de l'identité de la conscience, mais c'est dans les phénomènes de conscience eux-mêmes, en dehors desquels la conscience n'existerait pas [1]. L'unité et l'identité de la conscience résultent donc de l'unité et de la liaison naturelle des faits de conscience.

» Or maintenant ce qui fait la liaison des phénomènes, c'est la loi de cause et de substance. En effet, si tout phénomène qui apparaît a dans d'autres phénomènes antécédents sa condition nécessaire et suffisante, tous les phénomènes sont la suite les uns des autres, ils forment une série, une chaîne continue, et l'on peut les considérer comme les moments distincts d'une seule et même existence qui se continue en se transformant de l'un à l'autre. Donc c'est grâce au déterminisme des phénomènes que le monde des phénomènes est un monde unique ; et c'est *cette* unité du monde des phénomènes qui fait l'unité de la conscience, sans laquelle la conscience, morcelée et fragmentée à l'infini, serait comme si elle n'était pas [2]. »

Critique de cette démonstration. — Cette démonstration nous laisse des doutes, et il nous semble, au contraire, que le déterminisme des phénomènes n'est nullement la condition nécessaire de l'identité de la conscience.

1. Nous accordons bien que sans objet de conscience la conscience ne serait pas ; mais nous contestons, comme on le verra, que la raison de l'identité de la conscience doive être cherchée dans les objets de la conscience. Voy. ch. XXXIII, notre explication de l'identité.

2. « Ce n'est que dans un enchaînement nécessaire des phénomènes que nous pourrons trouver enfin l'unité que nous cherchons ; car, si l'existence d'un phénomène n'est pas seulement le signe constant, mais encore la raison déterminante de celle d'un autre, ces deux existences ne sont plus alors que deux moments distincts d'une seule existence qui se continue en se transformant du premier phénomène au second... C'est parce que chacun de ces états n'est, en quelque sorte, qu'une nouvelle forme du précédent, que nous pouvons les considérer comme les époques successives d'une même histoire, qui est à la fois celle de la pensée et celle de l'univers. Tous les phénomènes sont donc soumis à la loi des causes efficiente, parce que cette loi est le seul fondement que nous puissions assigner à l'unité de l'univers, et que cette unité est, à son tour, la condition suprême de la possibilité de la conscience et de la pensée. » (Lachelier, *ibid.*, 53.)

Le déterminisme des phénomènes n'est pas perçu. — Supposons, en effet, des phénomènes incohérents, se succédant sans aucune loi fixe : nous disons que la conscience, témoin de ces phénomènes, ne cessera pas nécessairement pour cela d'être une et identique. Les faits les plus indéniables en sont la preuve. En effet, nous n'avons point la perception de la totalité des phénomènes qui s'accomplissent dans le monde; nous ne saisissons que des parties fragmentaires et discontinues de l'univers. Nos sens, semblables à l'instrument qu'on appelle emporte-pièce, découpent, pour ainsi dire, quelques fragments dans la trame infinie du monde, et le reste est pour nous *comme s'il n'était pas*. Par exemple, quand je considère le mouvement d'une planète, je n'ai aucune sensation de telle autre planète, invisible à l'œil nu, qui est pourtant la cause partielle du mouvement de la première. Quand je regarde la lune, je n'ai aucune sensation de la face opposée, que nul n'a jamais vue, et qui a une influence sur la conformation de la face visible. Quand je vois passer un homme dans la rue, je n'ai pas la moindre conscience des phénomènes de son cerveau ou des pensées de sa conscience qui sont la cause déterminante de ses mouvements, etc. Donc ma conscience de l'univers ne me fait pas connaître la liaison des causes et des effets, mais au contraire me donne tantôt des effets sans cause, tantôt des causes sans effets.

Il n'est donc pas condition nécessaire de la pensée. — Cela étant, supposez maintenant que l'univers soit réduit en réalité à ces phénomènes discontinus et incohérents que seuls il m'est donné de percevoir : l'univers serait sans ordre et sans unité ; pourtant, rien n'étant changé en moi, dans mes perceptions, l'unité subsisterait après comme avant dans ma pensée.

Comment les kantiens n'ont-ils pas fait cette remarque? La preuve que le déterminisme objectif des phénomènes n'est pour rien dans l'unité de la conscience, c'est que ce déterminisme a été jusqu'à présent ignoré pour la plupart des phénomènes, puisque la science n'a d'autre but que de nous le découvrir[1].

Est-il l'objet d'une perception inconsciente? — Il n'y aurait qu'un moyen de répondre à cette objection : ce serait d'alléguer les perceptions insensibles[2]. « Non, dira-t-on, il n'est pas vrai

1. La science n'est, en effet, que la recherche des causes. On ne les chercherait pas si on les connaissait nécessairement.

2. J. Lachelier, *Fond. de l'Induction*, p. 87. « Il est vrai que beaucoup de parties de l'univers sont hors de la portée de notre horizon sensible, mais ce qui est vrai de nos perceptions distinctes ne l'est peut être pas de nos perceptions confuses. »

que la série des phénomènes soit sans liaison dans notre conscience; car, quand nous croyons ne pas percevoir le phénomène-cause, il est présent néanmoins dans notre conscience, mais à l'état de petite perception. Notre conscience est moins étroite qu'il ne paraît; elle est adéquate à la totalité des choses; elle embrasse le déterminisme universel. Et, par conséquent, c'est bien l'unité de l'univers qui fait l'unité de notre pensée. Si les perceptions notables ou distinctes de parties discontinues de l'univers forment un tout de conscience continu, c'est que, à notre insu, ces perceptions distinctes sont reliées entre elles par les perceptions inconscientes des parties interjacentes de l'univers, lesquelles établissent la liaison. »

Gratuité de l'hypothèse. — Ainsi on nous invite à admettre que nous portons toujours l'univers tout entier présent dans notre conscience. Par exemple, nous percevions tous la planète Neptune avant qu'un astronome l'eût déduite de ses calculs. Il le faut bien, puisque l'existence de Neptune est une pièce essentielle du déterminisme universel! — Par là, nous l'accordons, la démonstration est remise sur ses pieds, mais à quel prix? Et sera-ce sur une hypothèse aussi hasardée, aussi absolument invérifiable, qu'on fera reposer la certitude des principes rationnels et qu'on fondera la possibilité de la science?

En accordant la thèse, reste à démontrer la nécessité de l'existence de la pensée. — Accordons maintenant tout ce qui vient d'être contesté; admettons que le déterminisme des phénomènes soit la condition de l'unité de la pensée, c'est-à-dire de l'existence même de la pensée : que suit-il de là ? — Que, tant que la pensée subsistera, une et identique, on pourra en conclure que les phénomènes sont soumis à la loi de la causalité. Mais nous ne voyons toujours pas ce qui nous autorise à dire qu'ils y seront toujours soumis. — Mais concevoir qu'ils cessent d'y être soumis, c'est, d'après l'hypothèse, concevoir la fin de la conscience! — Sans doute, mais qu'est-ce qui m'autorise à croire que la conscience doive toujours subsister? Il n'y a rien d'absurde à supposer le contraire.

Résumé : affirmation gratuite dans la théorie de Kant comme dans celle de Reid. — En définitive, il se trouve donc que la théorie kantienne de la connaissance n'a, en aucune façon, procuré aux principes de la raison cette certitude absolue et scientifique qu'elle promettait. Au fond, non moins que Reid, Cousin et leurs partisans, les kantiens font appel à un acte de foi. Les uns ont foi dans l'harmonie préétablie de la raison et des choses;

les autres ont foi en la persistance d'une nature des choses qui rende possible l'unité de la conscience et l'existence de la pensée [1].

A vrai dire, un sceptique pourra trouver que ces deux actes de foi se ressemblent fort. Il nous paraît assez difficile de n'être pas de son avis.

1. On ne saurait s'empêcher ici de remarquer combien, dans cette démonstration de la valeur absolue du principe de cause, Kant s'est montré infidèle aux origines et à l'inspiration première de tout son système. Si nul jusqu'à présent n'a réussi, avait dit Kant, dans l'introduction à la *Critique de la Raison pure*, à prouver la certitude des principes, et à fonder la possibilité de la science, c'est que jusqu'à présent on a cru que l'esprit se réglait sur les choses; « on a fait tourner l'esprit autour des choses. Il faut essayer, en philosophie, une révolution analogue à celle que Copernic opéra dans le système du monde : il faut montrer que ce sont les choses qui tournent autour de l'esprit », que c'est l'esprit qui donne aux choses leurs formes; d'où il suit que ces formes s'imposent nécessairement aux objets (car l'esprit ne peut se représenter les objets que conformément à ses lois).

Dans la première partie de la *Critique de la Raison pure*, Kant, en effet, suit le fil conducteur de cette hypothèse, et il obtient des résultats aussi nouveaux que féconds. Il montre que, si les choses nous apparaissent dans l'espace et dans le temps, c'est que l'esprit leur imprime les formes d'espace et de temps; et il explique du même coup comment les mathématiques sont possibles (parce que l'espace, forme pure de l'imagination, est toujours homogène et identique à lui-même : d'où il suit que ce qui a été démontré, à un moment donné, pour une partie de l'espace, est vrai pour tous les espaces, dans tous les temps), et comment les vérités mathématiques sont applicables aux objets de l'expérience (parce que ce qui est vrai de l'espace peut s'appliquer nécessairement à la matière qui vient se couler en quelque sorte dans ce moule, et qui, prenant la forme de ce moule, hérite des propriétés inhérentes à cette forme).

Mais lorsque Kant arrive à la seconde partie de son ouvrage, lorsqu'il s'agit pour lui de prouver la valeur objective des catégories (causalité, substance, etc.), ou, ce qui est la même chose, de prouver l'unité du monde de l'expérience (car c'est le déterminisme des phénomènes, suivant la loi de causalité, qui fait l'unité du monde), nous voyons le système tourner sur lui-même, et Kant faire appel à l'unité du monde, au déterminisme des phénomènes, pour expliquer l'unité de la conscience et de la pensée. Il aurait dû pourtant, pour suivre son hypothèse, expliquer l'unité du monde par l'unité de l'esprit.— Si le monde devenait incohérent, dit-il, nous ne pourrions plus penser, car l'unité de la pensée serait brisée avec l'unité du monde. — C'est donc l'unité des choses qui se traduit et s'exprime par l'unité de la pensée ! C'est donc l'esprit qui tourne autour des choses ! Nous voici revenus au système de Ptolémée.

On ne peut s'empêcher de remarquer l'extrême analogie que présente en ce point le soi-disant idéalisme ou subjectivisme de Kant, avec le système du plus objectiviste des empiristes, M. Spencer. Pour M. Spencer, l'esprit est un effet des choses, et ce sont les relations externes absolues qui créent les relations absolues dans l'esprit. Pour Kant aussi, c'est la liaison, la continuité intrinsèque des phénomènes qui fait la liaison et la continuité de la pensée. Où est la différence?

On pourrait encore, à ce propos, adresser à Kant un autre reproche : il se défend et nous défend de spéculer jamais sur les choses en soi, et de faire de la métaphysique; mais dire que l'unité des phénomènes est la condition de l'unité de la pensée, c'est dire que les phénomènes possèdent intrinsèquement l'unité, avant toute opération de la pensée; c'est dire qu'en eux-mêmes ils se prêtent aux opérations de la pensée, qu'ils sont tels qu'ils rendent possible l'exercice de la pensée. De plus Kant reconnaît expressément que cette unité des phénomènes n'est pas due aux formes d'espace et de temps. Donc l'unité appartient bien aux choses, indépendamment de l'esprit : en elles-mêmes les choses sont soumises à la loi de causalité. Si ce n'est pas là une affirmation qui concerne les choses en soi, si ce n'est pas là de la métaphysique, c'est que les kantiens ont changé le sens des mots.

CHAPITRE XXX

PRINCIPES RATIONNELS (FIN)

ORIGINE DES PREMIERS PRINCIPES (FIN) : L'EXPÉRIENCE INTERPRÉTÉE PAR L'INTELLIGENCE

Résumé des théories critiquées. — L'expérience, même si elle est aidée de l'association des idées qui fixe les résultats de l'expérience, et de l'hérédité qui dispense de l'expérience ceux à qui elle les transmet, ne peut, tant qu'elle est destituée du secours de l'intelligence proprement dite, expliquer les principes rationnels. — D'autre part, on ne comprend pas comment, indépendamment de toute espèce d'expérience, ces principes pourraient résider tout formés dans l'intelligence et lui offrir un sens. — Reste à se demander si ces principes, que n'expliquent ni l'expérience, ni l'intelligence, prises isolément, ne peuvent naître du concours de l'intelligence avec l'expérience.

Explication des principes par le concours de l'expérience et de l'intelligence : Leibniz, Biran. — Telle est au fond la théorie de Descartes, de Leibniz et de Maine de Biran. « Lorsque je dis qu'une idée ou une vérité est née avec nous, écrit Descartes, j'entends seulement que nous avons en nous la faculté de la produire. » — C'est dans le même sens que Leibniz corrigeait la maxime empiriste : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, en y ajoutant cette restriction : *nisi ipse intellectus*. Que faut-il entendre par ce mot *intellectus*, sinon l'activité de l'esprit qui, s'emparant des données de l'expérience, sait en dégager, dans toute leur généralité, les principes dont ces données présentent comme des exemples particuliers?

Leibniz, à mainte reprise, s'est exprimé d'ailleurs plus explicitement :

« N'est-il pas vrai, demandait Locke, que les vérités premières sont postérieures aux idées[1] dont elles naissent? Or les idées viennent des

1. Les vérités sont des jugements (pas de fait sans cause); les idées sont les conceptions qui entrent dans ces jugements (fait, cause).

sens. » — « Il est vrai, répond Leibniz (Erd., p. 210, col. I), que la connaissance expresse des vérités est postérieure à la connaissance expresse des idées, comme la nature des vérités dépend de la nature des idées ; mais les idées intellectuelles *qui sont la source des vérités nécessaires* ne viennent point des sens, et vous reconnaissez vous-même qu'il y a des idées qui sont dues à la réflexion de l'esprit lorsqu'il réfléchit sur soi-même. »

Ainsi, de l'aveu de Leibniz, les vérités nécessaires sont postérieures, « *tempore vel natura*, » c'est-à-dire chronologiquement et logiquement à la fois, aux idées qui entrent dans ces principes et qui en sont la source ; de plus, ces idées elles-mêmes, d'après Leibniz, dérivent de la réflexion, c'est-à-dire de l'expérience que nous avons de notre être propre et de ses manières d'être essentielles. Sur ce dernier point on pourrait rapporter de nombreux passages :

« La réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné dans notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles ? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées sont innées avec tout ce qui en dépend ? » — « Je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions nous-mêmes des êtres, et ne trouvions ainsi l'être en nous[1]. »

Ainsi, d'après Leibniz, c'est l'expérience intime ou la réflexion qui est l'origine des idées intellectuelles, et de ces idées dérivent ensuite les principes intellectuels.

De même, pour Maine de Biran :

« La raison est bien une faculté innée à l'âme humaine, mais *elle n'opère pas primitivement ni à vide ;* il y a un antécédent de la raison qui est le moi primitif. » — « La raison, dit-il encore, a sa base et son point d'appui nécessaire dans la conscience... La conscience nous fait voir ce qui est en ôtant à notre esprit la possibilité de concevoir autrement[2]. »

Développement de cette explication. — En nous aidant de ces indications, essayons d'expliquer l'origine des principes rationnels.

1. Erd. 196, col. I; 212, col. II; Cf. 219, col. II; 221, col. I; 678, col. I; *Princ. de la Nat. et de la Grâce*, § 5, etc.
2. *Œuvres*, t. IV, 389, 398-401.

§ I

Principe d'identité : ses éléments : 1° l'idée d'être ; son origine. — Considérons d'abord le principe d'identité : *ce qui est, est*. Quels sont les éléments qui entrent dans ce principe? — C'est d'abord l'idée de l'**être**; non pas l'idée métaphysique de l'être en tant que cause, substance, etc., mais l'idée la plus générale de l'être, l'idée de *quelque chose* en général, d'une donnée quelle qu'elle soit. Or cette idée, si elle est une idée *réelle* et non une pseudo-idée, un mot vide de sens, doit avoir un fondement dans le réel. Elle suppose par conséquent quelque expérience avant elle. — De plus, elle implique le pouvoir de généraliser, car toute expérience en elle-même est déterminée et nous présente telle chose déterminée. C'est donc par la généralisation, que, d'une pluralité d'expériences qui nous présentent telles et telles choses déterminées, nous nous élevons à l'idée de *quelque chose* ou de l'*être* en général.

2° **L'idée d'identité : son origine.** — Le second élément qui entre dans ce principe, c'est l'idée de l'**identité** de l'être avec soi-même. Or cette idée aussi doit avoir son patron dans l'expérience. — C'est ce qui a lieu, en effet; car toute donnée de l'expérience se présente comme étant ce qu'elle est, comme identique à soi-même : la conscience du blanc est la conscience du blanc; la conscience d'une douleur est la conscience d'une douleur. Tout fait de conscience, quel qu'il soit, nous offre donc un exemple de l'identité intrinsèque de l'être. Il suffit par conséquent, après cela, que l'intelligence intervenant dégage cette idée des cas particuliers qui la réalisent. Mais peut-être n'est-il pas d'abstraction plus difficile que celle-là, précisément parce que cette identité, étant invariablement donnée dans tout fait de conscience, il est très difficile de la remarquer et de l'isoler, par la pensée, du fait de conscience lui-même qui la porte avec soi.

Quoi qu'il en soit, tous les termes qui entrent dans le principe d'identité étant ainsi *pris de la réalité*, possèdent un sens positif, qu'on ne saurait comment leur attribuer indépendamment de l'expérience.

3° **Rapport nécessaire de ces deux termes : son origine.** — Mais il s'agit maintenant de comprendre comment ces deux termes, l'être et l'identité de l'être, sont liés par nous l'un

à l'autre d'une façon nécessaire et universelle. Or cette nécessité affirmée par nous n'est encore que l'expression d'une *nécessité réelle* constatée en nous comme loi de la conscience. En effet, non seulement tout fait de conscience est ce qu'il est, mais nous constatons qu'il *est impossible* d'en avoir conscience autrement. Quelque effort que nous fassions, nous ne pouvons réaliser dans notre conscience l'idée d'un blanc non blanc, l'idée d'un cercle carré. L'absence de contradiction n'est donc pas seulement un *fait* de conscience, c'est une *nécessité*, une *loi* de la conscience, nécessité qui se témoigne par l'impossibilité absolue de réaliser effectivement dans sa conscience une représentation contradictoire[1]. L'intelligence n'a donc qu'à se rendre compte de cette nécessité, qu'à l'exprimer en termes abstraits et cette nécessité réelle deviendra le principe logique d'identité.

Universalisation de ce rapport ; son origine. — Une dernière difficulté demeure : la conscience répugne invinciblement à la contradiction, nous le constatons en nous avec certitude. Mais la sphère d'application du principe d'identité dépasse pour nous la conscience. Nous affirmons que tout absolument, en dehors aussi bien qu'au dedans de la conscience, répugne invinciblement à la

1. Nous pouvons ajouter que cette nécessité absolue est une nécessité essentielle et primitive, et non pas, comme l'empirisme immodéré de S. Mill le soutient, une nécessité accidentelle et dérivée. D'après Mill, si la pensée répugne aujourd'hui à concevoir la contradiction, c'est que l'expérience, ne nous ayant jamais montré de contradiction, a fait, à la longue, du mode de penser conforme à cette expérience, une loi de la pensée. — A quoi on peut répondre : que notre expérience ne se compose en définitive que de faits de conscience, d'où il suit que reconnaître que l'expérience n'a jamais présenté un cas contradictoire, c'est reconnaître que, dès l'origine, la conscience excluait la contradiction.

Cherchera-t-on enfin, avec M. Spencer, l'origine de cette loi elle-même des faits de conscience dans une loi correspondante des faits extérieurs ? Dira-t-on que c'est parce que les faits externes sont identiques à eux-mêmes que les faits de conscience, simple écho ou prolongement des faits extérieurs, sont aussi identiques à eux-mêmes ? — Nous répondrons que les faits de conscience font aussi bien partie de la nature que les autres faits quels qu'ils soient ; et que, si l'on accorde que l'absence de contradiction est la loi essentielle des faits de la nature, il n'y a pas de raison de croire qu'elle n'est pas, au même titre, une loi essentielle des faits de conscience. Qu'y aurait-il de plus arbitraire que de dire : toutes choses dans le monde répugnent essentiellement à la contradiction, sauf la conscience, laquelle répugne à la contradiction, non pas comme tout le reste, en vertu de son essence, mais par accident, et parce que la nature l'a peu à peu façonnée à son image ? — Il est donc certain que la conscience, dès sa première apparition dans le monde, était absolument réfractaire à la contradiction, non moins qu'elle l'est aujourd'hui. Seulement, bien des siècles peuvent s'écouler avant qu'on s'avise de *remarquer* cette nécessité ou cette impossibilité, et de l'exprimer *abstraitement*. L'intelligence, et même une intelligence exercée, en est seule capable ; et si la conscience des animaux, aussi bien que la nôtre, est régie par la loi d'identité, il n'y a que l'esprit de l'homme qui soit capable de dégager cette loi et de formuler abstraitement le principe d'identité.

contradiction : qu'est-ce qui nous autorise à faire une semblable application d'un principe vérifié seulement dans l'intérieur de la conscience? — La réponse est aisée : l'impossibilité de réaliser la contradiction dans la conscience *entraîne* l'impossibilité de l'admettre en dehors de la conscience. En effet, pour admettre la contradiction en dehors de la conscience, il faudrait la *concevoir;* mais pour la concevoir, il faudrait que la conscience pût la *recevoir* en elle-même. Pour admettre que, en dehors d'elle, le blanc puisse exister comme non blanc, il faudrait que la conscience pût concevoir le blanc comme non blanc, c'est-à-dire réaliser en soi une représentation contradictoire. Donc, par cela même que la conscience ne se contredit pas elle-même, elle repousse aussi, en même temps, la contradiction pour toutes choses : la loi ou forme suprême de la pensée devient ainsi la loi ou forme suprême de tout objet de la pensée [1].

Résumé : le principe d'identité d'abord loi de la conscience, puis règle de la pensée. — En résumé donc, l'être, l'identité de l'être avec soi-même, et la nécessité même de cette identité, ou l'impossibilité pour l'être de recevoir en soi la contradiction, sont *donnés* dans l'expérience même. L'intelligence remarque toutes ces choses, les *dégage* et formule le principe d'identité. Ce principe existe donc sous deux formes, tout d'abord comme **loi réelle** de la conscience ; puis, une fois dégagé et formulé par la réflexion, comme **règle** de la pensée. De même façon, les principes du raisonnement déductif se trouvaient réalisés de fait dans tout raisonnement, depuis qu'il y eut au monde des êtres capables de raisonner. Aristote, appliquant au raisonnement ses facultés d'analyse, parvint à dégager ces *lois* et en fit les *règles* du syllogisme. *Le principe d'identité n'est donc que l'expression abstraite et réfléchie de la loi d'identité, condition de toute conscience* [2].

1. Ce que Kant dit à tort de la loi de causalité est donc vrai de la loi d'identité. La loi d'identité est bien une *forme* essentielle de la pensée : aussi tout objet de pensée prend cette même forme. — Mais nous nous représentons le plus souvent les phénomènes sans nous représenter les *liaisons* des phénomènes ; nous pouvons même concevoir un monde où tout irait au hasard : donc la loi de causalité n'est pas une forme de la pensée qui s'impose nécessairement aux objets de la pensée.

2. C'est pourquoi, lorsqu'on dit à quelqu'un qu'il se contredit, cela signifie, au fond, qu'il énonce des termes dont il serait incapable de réaliser effectivement le sens dans sa pensée. C'est pourquoi aussi on peut soutenir que la contradiction n'existe jamais que dans les paroles, et non dans les pensées. Elle disparaît nécessairement et s'élimine d'elle-même, dès qu'on traduit ses paroles en pensées. Je puis bien soutenir, par exemple, que telle ligne est à la fois plus grande et plus petite que telle autre ligne. Mais je ne puis absolument pas la penser effectivement comme telle.

§ II

Principe de raison ; différence avec le précédent. — Tous les philosophes devraient, semble-t-il, se mettre d'accord au sujet de l'origine du principe d'identité; car nul ne peut concevoir une conscience qui ne soit assujettie à la loi d'identité; et nul ne peut contester qu'il suffise ensuite de remarquer cette loi pour avoir sous sa forme abstraite le principe d'identité. — Les choses ne sont plus aussi simples quand il s'agit du principe de raison. Le principe de raison n'est pas, en effet, comme le principe d'identité, une *loi absolue* de la conscience. La conscience des animaux n'est point dirigée par ce principe. Nous-mêmes nous pouvons à la rigueur nous en dépouiller par la pensée. Les choses seraient alors conçues en elles-mêmes, sans aucune conception concomitante de leurs raisons. Elles seraient pour nous *incompréhensibles,* mais non *irreprésentables.* Bien plus, nous ne nous apercevrions même pas qu'elles sont incompréhensibles, parce que nous n'aurions même pas l'idée d'en chercher les raisons. Donc la conscience, la représentation est possible sans le principe de raison. — Nous ne pouvons donc considérer ce principe comme une loi primitive et essentielle de toute représentation, dont il n'y aurait ensuite qu'à prendre une conscience expresse. Ce principe n'est pas seulement, comme le précédent, dégagé par l'intelligence, il est *créé* par l'intelligence. Il n'existe pas à titre de *loi* réelle, avant d'exister comme *pensée.* Il n'existe que du moment où il est pensé. — Comment donc peut-il être conçu par la pensée ?

Ses éléments : idée de raison ; son origine. — L'intelligence elle-même ne fait rien avec rien : il lui faut toujours un point d'appui dans l'expérience. Or l'idée essentielle qui entre dans le principe en question, c'est l'idée de la *raison des choses.* Les raisons des choses elles-mêmes sont de deux sortes : *logiques*, s'il s'agit de vérités; *psychologiques* ou *physiques*, s'il s'agit de réalités. C'est l'expérience qui m'apprend, et qui seule peut m'apprendre ce qu'est, en ce double sens, la raison des choses. Quand l'intelligence a saisi le rapport d'une conséquence avec le principe qui l'explique, elle sait désormais, elle ne pouvait le savoir avant, ce que c'est que la raison des choses dans l'ordre des vérités. Quand l'intelligence a saisi le rapport d'un mouvement corporel avec une volition antécédente, laquelle, se proposant ce mouvement comme fin, se concevait elle-

même comme condition nécessaire et suffisante de sa réalisation[1], l'intelligence a eu sous les yeux le type de la raison des choses dans l'ordre des réalités; elle ne l'avait pas, elle ne pouvait l'avoir avant. Bientôt après elle étend cette notion au monde extérieur, et, par analogie, elle voit dans les phénomènes qui sont les antécédents constants et nécessaires d'autres phénomènes, des *raisons* de ces phénomènes. — Donc, c'est grâce à l'*expérience* des vérités et de leurs rapports, grâce à l'*expérience* des phénomènes internes ou externes et de leurs rapports, que l'intelligence conçoit l'*idée* de la raison des choses, soit dans l'ordre des vérités, soit dans l'ordre des existences.

Universalisation; deux moments : suggestion; vérification. — La question est maintenant de savoir comment, de cette idée que quelques exemples ont pu nous suggérer, nous nous élevons à la conception du principe que *tout a sa raison*. Pour simplifier, on se contentera ici de considérer le principe de raison en tant qu'il s'applique aux *réalités*, c'est-à-dire le principe de cause, ou celui des lois qui ne s'en sépare point. — Pour résumer à l'avance l'explication qui va suivre, nous pouvons dire, en empruntant une excellente formule à M. Taine : « *Nous sommes conduits à ces principes par une suggestion préalable, et nous y sommes maintenus par une vérification ultérieure*[2]. » (*De l'Int.*, t. II, p. 368.)

Premier moment : suggestion; elle est précédée de la conception de lois particulières. — On peut accorder à Stuart Mill que la croyance à la loi de causalité universelle ou d'uniformité de la nature suit chronologiquement la croyance à telles et telles lois particulières. Seulement nous n'admettons pas avec lui que la croyance aux lois particulières soit due uniquement à l'association des idées, ni surtout que le passage de la croyance aux lois particulières, à l'affirmation de la causalité universelle puisse s'accomplir *mécaniquement* en vertu *des lois de l'association des idées*. La croyance aux lois particulières est déjà pour nous *en grande partie* une croyance *intellectuelle;* et la croyance à la causalité universelle est *tout entière* une croyance *intellectuelle*.

1. Toute volition enferme en soi, on l'a vu, la croyance que l'acte que l'on se propose peut être réalisé par le seul fait de cette volition même. Tout vouloir se considère donc nécessairement comme cause ou raison d'être.

2. La suggestion, c'est l'*origine psychologique* du principe; la vérification ultérieure, c'est la *critique scientifique* du principe.

Part de l'expérience et de l'intelligence dans cette conception. — L'expérience nous montre des successions régulières de phénomènes : d'où des associations d'idées qui provoquent le phénomène de l'attente. L'association des idées ne va pas plus loin, et l'animal s'arrête là. — Mais chez l'homme l'intelligence s'ajoute à l'association, et son premier effet est de transformer cette association machinale en une liaison intellectuelle. L'intelligence, en effet, applique à cette consécution de phénomènes l'idée de causalité, que lui a fournie l'expérience intérieure de la volonté et de ses effets. L'animal ne pense jamais l'antécédent à titre de cause; l'intelligence, à tort ou à raison, voit dans le phénomène antécédent la cause ou la raison du phénomène conséquent. Elle conçoit donc la *liaison* des phénomènes, elle pense une *loi*.

Preuve de cette conception par l'intelligence. — Mais ce n'est pas seulement l'*idée* de la loi qui est fournie par l'intelligence, c'est surtout la *preuve* de la loi. Car, chaque fois qu'un cas nouveau se présente dans lequel la loi se trouve réalisée, en même temps que cette expérience agit sur l'*imagination* pour fortifier l'*association* d'idées, elle apparaît aux yeux de l'*intelligence* comme une *preuve* du bien fondé de la croyance à l'existence d'une loi. L'intelligence, en effet, peut se reporter du présent au passé et se dire : le cas d'aujourd'hui donne raison à ma croyance de la veille; ceux de la veille ont donné raison à ma croyance de l'avant-veille. Jusqu'à présent il se trouve donc que j'ai agi sagement en anticipant par ma croyance sur l'avenir. Il est donc sage aussi de persister dans cette croyance, et il serait déraisonnable d'en changer. — Ainsi s'épure et *s'intellectualise* la croyance aux lois naturelles. La nature a commencé l'œuvre, l'intelligence survient qui s'en rend compte, la contrôle, la ratifie et la marque de son sceau.

L'intelligence seule peut s'élever de lois particulières à la causalité universelle. — Supposons maintenant quelques lois particulières conçues de la sorte : ces lois, jusqu'à présent, demeurent *isolées* dans l'esprit. Or, nous l'avons vu, si nombreuses qu'on les suppose, ces lois ne sauraient jamais, *par simple association*, s'unir d'elles-mêmes en une croyance générale à l'uniformité de la nature. Au contraire, un très petit nombre de lois peuvent suffire à l'*intelligence*[1] pour concevoir l'uniformité de

1. *Une seule* loi peut-être suffirait. La seule explication de certains actes corporels par la volonté nous suggérerait peut-être l'idée d'*étendre à tout* une expli-

la nature. En effet, ces lois qui affirment chacune la régularité d'une succession, l'intelligence *en saisit le rapport;* et dès lors elle peut se demander si ces lois ne seraient pas comme les *indices partiels*, comme les fragments incomplets, mais concordants, de la preuve d'une uniformité générale de la nature. Donc une nouvelle pensée surgit dans l'esprit, celle-ci due tout entière à l'intelligence : l'*idée de la causalité universelle*.

Croyance spontanée qui accompagne cette conception. — Nulle nécessité d'admettre d'ailleurs que cette pensée soit dès l'abord accompagnée, comme elle l'est aujourd'hui, d'une entière certitude. — Peut-être cependant en est-il ainsi : tout être, en effet, toute force consciente, est naturellement pleine de confiance en elle-même. L'intelligence qui s'est déjà rendu intelligibles un certain nombre de phénomènes par l'idée de la loi, peut croire, doit croire naturellement que tout pourra lui être, de même façon, rendu intelligible; qu'elle tient le secret de tout, la clef de tout; que le monde est fait pour elle, et qu'elle pourra se l'assujettir. Elle croit donc spontanément à ce principe, parce que naturellement elle croit en elle-même. Ainsi, comme dit Aristote, le jeune homme, avant que l'expérience de la vie ait humilié ses prétentions, est plein de vastes espérances. Ainsi l'oiseau qui vient de faire l'épreuve de ses ailes pourrait s'imaginer, s'il était capable d'imaginer, qu'il volera jusqu'aux étoiles. — D'ailleurs, ne sait-on pas que les hypothèses, les vues originales qui surgissent tout à coup dans l'esprit des hommes de génie apparaissent d'abord comme en possession d'une autorité, d'une certitude, dont les démentis les plus flagrants de l'expérience n'arrivent pas toujours à dissiper l'illusion? — Il est donc possible, il est probable que la première suggestion de la causalité universelle s'accompagne, dans la conscience, d'une foi intrépide et d'une grande espérance, comme si le trait de lumière qui vient tout à coup d'apparaître aux yeux de l'intelligence avait éclairé tout l'univers [1].

Second moment : vérification. — Quoi qu'il en soit, de quelque façon que cette hypothèse se présente à l'esprit, douteuse, probable, ou déjà maîtresse de la créance, — comme c'est l'intelli-

cation analogue, de concevoir tout fait, tout changement, à titre d'*effet* d'une certaine cause.

1. Ceci explique pourquoi l'enfant, dont l'expérience est si courte, croit déjà fermement que rien n'est sans raison. En toutes choses, l'esprit de l'enfant s'élève de quelques faits observés jusqu'aux généralisations les plus extrêmes. Il faut bien des échecs, bien des démentis infligés par l'expérience, pour corriger cette tendance de la pensée, qui n'est pas autre chose, au fond, que la foi de la pensée en elle-même.

gence qui l'a conçue, c'est l'intelligence qui va la soutenir et la faire vivre [1].

Interprétation de l'expérience par l'intelligence. — En effet, en faveur de l'hypothèse, il y a un certain nombre de cas concordants (à savoir : les faits dont on connaît déjà la loi) ; contre l'hypothèse, des cas infiniment plus nombreux (à savoir : tous les faits dont la loi est encore ignorée et qui semblent témoigner contre la causalité universelle). S'il s'agissait d'une association mécanique, cette force adverse, nous l'avons dit, la dissoudrait immédiatement. Mais l'intelligence ne subit pas passivement le choc des phénomènes : elle compare, elle juge, elle apprécie. Dès lors la question de nombre devient insignifiante, *parce que toutes choses ne sont plus égales d'ailleurs ;* la proportion des forces se renverse : ce qui semblait fort devient faible, ce qui semblait faible devient fort. — Pour l'association, les cas favorables sont des *forces* auxiliaires, les cas contraires des *forces* de même nature, mais adverses : aux plus grandes forces doit demeurer la victoire. — Mais pour l'intelligence il ne s'agit pas de forces mécaniques, il s'agit de *preuves;* ce qui n'a pas force de preuve, pour elle n'a pas de force. Or les cas favorables *sont des preuves* de l'uniformité de la nature ; et les cas défavorables *ne prouvent rien.*

Les cas défavorables ne prouvent rien. — Pourquoi ? Parce que l'intelligence se dit que peut-être ces cas ne sont tels qu'*en apparence*, et par la faute de notre ignorance. Tout ordre constaté est bien un ordre réel, mais tout désordre apparent n'est peut-être qu'un ordre caché. L'expérience passée nous invite à le croire. En effet, ces cas qui témoignent actuellement de l'ordre de la nature, il fut un temps où ils auraient pu être allégués comme preuve du désordre. Tous ont été conquis, grâce à l'extension de notre savoir, sur les cas contraires. Et cela se renouvelle chaque jour ; chaque jour, le nombre des premiers grossit aux dépens du nombre des seconds. On dirait deux armées en présence : l'une d'abord simple phalange ; l'autre troupe innombrable. Mais à chaque rencontre c'est une victoire pour la première, une défaite pour la seconde ; et, à chaque rencontre, des déserteurs de la seconde viennent grossir les rangs de la première. N'est-il pas dès lors légitime de prévoir le triomphe définitif de l'une et l'anéantissement de l'autre?

1. La croyance spontanée au principe de raison *explique psychologiquement* l'usage que chacun en fait ; la vérification qui suit *justifie scientifiquement* l'usage réfléchi qu'on en peut faire.

L'intelligence seule fait la preuve. — Telle est la considération qui change la face des choses, qui sauve l'hypothèse et la fortifie. Mais tout cela est *œuvre d'intelligence.* Pour faire ces remarques et cette sorte de **critique des témoignages**, il faut que l'intelligence, qui est en possession de certaines lois de la nature, se dépouille, par la pensée, de sa science actuelle, se reporte au temps où elle ignorait ces lois, replace ces cas désormais favorables à l'hypothèse de la causalité parmi les cas défavorables où ils se trouvaient d'abord, se dise que de tout temps ces cas étaient ce qu'ils sont aujourd'hui, c'est-à-dire favorables *en réalité*, alors qu'ils *semblaient* ne pas l'être, et de là tire cette conséquence, qu'il doit en être de même de ces autres cas, encore aujourd'hui défavorables en apparence, du milieu desquels notre science a extrait les précédents: toutes opérations qui supposent dans la pensée une liberté d'allure, une facilité dans le maniement des concepts, dont un esprit-machine comme celui de l'animal est à jamais incapable. — La croyance à la causalité est donc une élaboration de la réflexion, une conquête de l'intelligence.

Résumé. — En résumé, avant toute espèce d'expérience, l'intelligence ne peut pas soupçonner l'ordre de la nature; mais une expérience même très bornée lui suffit pour concevoir l'ordre de la nature, et quand l'expérience s'est étendue et a été soumise à la critique, cette conception hypothétique devient une croyance bien fondée.

§ III

Point de vue critique. — Reste à se placer au point de vue critique et à se demander si cette explication des premiers principes justifie la valeur objective que nous leur accordons, et permet d'en faire les fondements de la science.

Certitude inattaquable du principe d'identité. — Or, si le principe d'identité, tout d'abord, n'est que l'expression abstraite de la loi d'identité, condition absolue de toute conscience, il est clair que, supposer un monde dont le principe d'identité ne serait plus la loi, c'est non seulement chose arbitraire, mais chose *absolument impossible:* c'est supposer ce qu'on ne peut même pas concevoir, c'est prononcer de vaines paroles auxquelles on ne saurait attacher un sens.

Même valeur pour les vérités mathématiques. Objection de Mill. — Ce qu'on dit ici du principe d'identité s'étend naturellement à tous les jugements identiques ou analytiques, c'est-à-dire à tous ceux dans lesquels, l'attribut étant inhérent à l'idée du sujet, on ne peut nier l'attribut sans contradiction. Tous les théorèmes mathématiques, en particulier, sont dans ce cas : leur existence est liée à l'existence même de la pensée. Stuart Mill demande si un homme qui n'aurait vu, en fait de lignes parallèles, que des lignes indéfiniment prolongées (comme des rails de chemin de fer), lesquelles, par suite des lois de la perspective, sembleraient se rencontrer au loin, n'arriverait pas à croire qu'en effet les parallèles se rencontrent. De même, si, chaque fois que nous voulons faire l'addition de deux groupes de deux objets, un malin génie créait un cinquième objet entre nos doigts, n'arriverions-nous pas à croire que deux et deux font cinq?

Réponse. — A quoi il faut répondre que, si on n'a pas *défini* les parallèles, c'est-à-dire *si on ne sait pas ce que c'est que des lignes parallèles*, on pourra croire, en effet, que des lignes qui *paraissent*, à l'œil, droites et équidistantes, peuvent se rencontrer en se prolongeant, ce qui n'implique aucune contradiction. Mais, si on a une fois défini les parallèles, on ne peut absolument pas admettre que des parallèles se rencontrent jamais; et si l'expérience semblait toujours témoigner du contraire, on en conclurait tout simplement que les lignes parallèles que réalise l'expérience ne sont pas de vraies parallèles, et que c'est pour cela que ces lignes se rencontrent. De même, si quelqu'un n'a pas la notion ou la définition des nombres *deux*, *trois*, *quatre* et *cinq*, le malin génie pourra lui persuader aisément, en brouillant ses additions, que deux et deux font cinq. Mais, si un esprit possède une fois ces définitions, et si, s'appuyant sur ces définitions, il s'est démontré à lui-même analytiquement, comme on l'a fait plus haut (ch. XXVII, § 1), que deux et deux font quatre, alors, si, lorsqu'il additionne deux groupes de deux objets, il trouve cinq au total, il conclura certainement, non pas à l'encontre de sa démonstration, que deux et deux font cinq, mais qu'il est halluciné, qu'il n'a vu que deux objets où il y en avait trois, ou qu'il en voit cinq où il n'y en a que quatre — ou que, en effet, quelque diable s'en mêle.

Ainsi, qu'on le veuille ou non, on ne peut s'empêcher d'accorder au principe d'identité et à tout ce qui dérive de ce principe une valeur absolue.

Certitude bien fondée du principe de raison. — Mais le principe de causalité, qui n'est point une loi rigoureusement absolue de la pensée, qui n'est en définitive qu'une hypothèse, est-il un fondement suffisamment solide pour supporter l'édifice de la science? — Solide, à coup sûr, il l'est; car cette hypothèse n'est point, comme l'admet l'empirisme, une croyance *aveugle* et machinale. C'est l'intelligence qui l'a conçue, c'est l'intelligence qui l'a contrôlée par une judicieuse interprétation de l'expérience. — Nous avons reconnu plus haut que la théorie de M. Spencer, si elle était fondée au point de vue psychologique, conférerait aux principes la plus haute valeur. En effet, si ces principes ne sont que les lois mêmes du monde, s'imprimant dans notre esprit et s'y traduisant en pensées, on ne se trompe point en faisant de ces principes le fil conducteur de la pensée dans l'étude du monde. Cette explication, malheureusement, n'est pas admissible, car l'expérience ne dépose pas toujours dans le sens de ces principes, et, par conséquent, n'est pas susceptible de les engendrer. Mais, grâce à l'intervention de l'intelligence et à la critique de l'expérience, les expériences contraires, on l'a vu, sont en quelque façon *annulées*. Interprétée par l'intelligence, *toute l'expérience*, pour ainsi dire, témoigne en faveur des principes. Donc les principes acquièrent par là justement la même autorité qu'ils auraient dans la théorie de M. Spencer, si cette théorie était fondée. Par conséquent, on peut bâtir en sécurité sur de semblables fondements.

Un doute est possible, mais négligeable. — Maintenant, demande-t-on s'il n'est pas possible, à la grande rigueur, de concevoir quelque doute sur la solidité de ces fondements? — Nous l'accordons : nous admettons que, après tout, nous ne sommes pas absolument sûrs que la nature, qui jusqu'ici a obéi à la loi de causalité, n'ira pas tout à coup, rompant avec son passé et comme saisie de vertige, se livrer en proie au hasard le plus absolu. Mais nous ne sommes pas absolument sûrs non plus qu'en jetant au hasard les caractères de l'alphabet, il n'en résultera pas l'Iliade! La possibilité de doutes hyperboliques de ce genre est *pratiquement négligeable*. — Les lois les plus générales de la mécanique sont, de l'aveu des savants, des *hypothèses* suggérées d'abord par les faits, et qui reçoivent ensuite de tous les faits qui se présentent une vérification illimitée[1].

1. « Les principes ou vérités fondamentales de la mécanique (ils sont au nombre de quatre) ne sont pas d'une évidence absolue. Il a fallu des hommes de génie pour les démêler dans les phénomènes qui s'accomplissent sur la terre et dans

A la rigueur, on peut donc aussi élever un doute sur ces principes. Cela empêche-t-il les savants de croire, en toute sécurité de conscience, à l'inertie de la matière, à l'égalité de l'action et de la réaction, etc.? Faisons de même, pour les mêmes raisons, au sujet de la croyance à l'uniformité de la nature. Et si quelque esprit hypocondriaque vient nous demander avec inquiétude si l'uniformité de la nature ne risque pas, après tout, de se démentir, nous lui répondrons, avec Lange, qu' « il sera temps d'en parler la première fois que se produira un cas de ce genre ». En attendant, nous vaquerons à nos affaires.

§ IV

Résumé. — En résumé, deux doctrines extrêmes à écarter : l'empirisme brut, suivant lequel l'expérience fait tout; la doctrine de l'innéité, suivant laquelle l'expérience ne sert à rien.

Empirisme. — « L'uniformité de la nature, dit Maudsley (*Physiologie de l'esprit*, p. 310), résumant dans une formule lumineuse la théorie de Spencer, devient consciente d'elle-même dans l'esprit de l'homme. » — Il n'en est pas ainsi, il n'en peut pas être ainsi; car la nature, telle qu'elle se réfléchit spontanément dans l'esprit de l'homme, apparaît en partie ordonnée et cohérente, en partie incohérente et confuse. Ce n'est donc pas d'elle-même que l'uniformité se dégage et devient manifeste.

Théorie de l'innéité. — « L'uniformité de la nature, disent, d'autre part, les partisans de l'innéité, est devinée absolument à priori. » — Mais comment cette anticipation de l'uniformité de la nature est-elle possible avant même que l'intelligence sache s'il y a une nature et quelle elle est? En tout cas, si anticipation il y a, c'est l'évènement seul, c'est l'accord de la prévision et des faits qui peut apprendre si cette anticipation n'est pas un simple préjugé.

Solution proposée. — Disons donc : pour expliquer psychologiquement et, tout ensemble, justifier scientifiquement la croyance

l'univers. Aussi la vérité de ces principes ne peut pas être reconnue d'une manière complète à priori. On ne peut que faire concevoir leur existence au moyen de certains exemples de phénomènes dans lesquels chacun d'eux se manifeste d'une manière spéciale. Mais leur exactitude est rendue incontestable par l'exactitude des conséquences qu'on en déduit au moyen d'une suite de raisonnements rigoureux. La plus grande preuve de cette exactitude se trouve dans l'accord des mouvements des corps célestes avec les lois théoriques de ces mouvements, obtenues en se fondant sur les principes dont il s'agit. » (Delaunay, *Traité de Méc. rationnelle :* dynamique. — Cf. Cl. Bernard, *Méd. expérim.*, 53; Naville, *de l'Hypothèse*, 125).

à la causalité, il faut faire appel, à la fois, à l'expérience et à la pen sée. La nature ne se dévoile pas tout entière à l'expérience dans son harmonie et son unité. Mais c'est justement le propre de l'intelligence d'entendre les choses à demi-mots, de voir plus loin que les yeux, de dépasser la réalité pour conquérir la vérité. Les signes d'ordre et d'unité qui se manifestent çà et là dans l'expérience, l'intelligence les saisit, les dégage, les rapproche, leur donne une valeur de preuve ; et, fondée sur cette preuve sans cesse accrue et fortifiée, elle affirme l'ordre et l'unité dans le tout.

La croyance à la causalité ressort donc d'un commerce de l'esprit et des choses (*commercium mentis et rerum*, Bacon). Elle n'est due ni à l'expérience brute, ni à l'esprit pur, mais à un **empirisme intelligent.**

CHAPITRE XXXI

LES RÉSULTATS DE L'ACTIVITÉ DE L'INTELLIGENCE

L'IDÉE DU MONDE EXTÉRIEUR : SON ORIGINE

Résultats de l'activité de l'intelligence. — Nous avons achevé l'étude des diverses fonctions de l'intelligence[1]. Il nous reste à faire connaître les *résultats* principaux de l'exercice de ces fonctions. Or toute l'activité de l'intelligence aboutit en somme à ces trois idées, qui résument toutes nos idées : l'idée du **monde extérieur**, l'idée du **moi**, l'idée de **Dieu**. — Cherchons d'abord l'origine de l'idée du monde extérieur.

Origine de l'idée du monde extérieur : deux questions. — Cette question elle-même se subdivise en deux questions particulières : 1° Comment sommes-nous amenés à penser qu'il existe une réalité distincte de nous-mêmes? (origine de l'idée d'*existence distincte*). — 2° Comment sommes-nous amenés à nous représenter cette réalité telle que nous nous la représentons en fait, c'est-à-dire comme un ensemble d'objets solides, étendus, figurés, colorés, sonores, odorants, sapides, etc., coexistant dans un espace à trois dimensions ? (construction de la représentation du monde extérieur). — Traitons d'abord la première de ces deux questions.

Première question : idée d'existence distincte. On cherche ici son origine, non ses titres. — Ici même il faut se garder d'une confusion : en cherchant actuellement l'origine de l'idée d'existence distincte, nous n'entendons pas chercher les *titres* ou les *preuves* de la légitimité de cette idée ou de cette croyance. La question du bien ou du mal fondé de la croyance à l'existence d'un monde extérieur est un *problème de métaphysique* que nous ajournons. Nous ne traitons ici qu'un *problème de psychologie*. — Il se pourrait d'ailleurs que la solution de la seconde question fût impliquée dans la solution de la première, c'est-à-dire

1. Nous prenons ici le mot *intelligence* au sens large, pour désigner à la fois les opérations sensitives et les opérations intellectuelles proprement dites.

que la *preuve* de l'existence du monde extérieur résultât de l'origine même de l'*idée* du monde extérieur. Ce serait le cas, par exemple, si cette idée était due soit à une *perception* immédiate de la réalité externe, soit à une *suggestion de la raison.* — Mais il se pourrait aussi que l'idée du monde extérieur eût pour origine une *illusion* due au jeu de l'*association des idées*, une sorte d'hallucination, comme dit M. Taine[1]; auquel cas, la croyance naturelle et spontanée à l'existence d'un monde extérieur serait, en elle-même, sans valeur scientifique. Resterait alors la question de savoir si cette croyance, mal fondée en tant que croyance naturelle, ne serait pas cependant susceptible de recevoir d'une raison réfléchie des preuves solides, et de devenir ainsi une *croyance philosophique.* Telle est justement l'opinion de Descartes. Descartes reconnaît que les raisons qui l'avaient naturellement porté à croire à l'existence du monde extérieur ne tiennent pas devant une critique attentive : *suffisantes*, au point de vue *psychologique*, pour *expliquer* sa croyance, elles lui semblent *insuffisantes*, au point de vue *scientifique*, pour la *justifier ;* et c'est pourquoi il s'efforce de la justifier par de *nouvelles raisons* (sixième méditation). — Le problème psychologique doit seul nous occuper pour le moment.

§ I

Solutions proposées, deux catégories : perception ; conception. — On a proposé un grand nombre de solutions de ce problème. Elles rentrent toutes *nécessairement* dans l'une ou l'autre des deux catégories suivantes : ou bien on admet que l'idée d'un monde extérieur est due à une *connaissance*, à une *appréhension*, ou, comme on dit le plus souvent, à une perception immédiate du monde extérieur ; — ou bien on admet que, le monde extérieur étant en dehors de toute expérience immédiate, notre idée du monde extérieur n'est qu'une conception du monde extérieur.

Examen du perceptionisme : contradiction intrinsèque. — Peut-on admettre une perception immédiate de quelque chose d'extérieur ? — Cette théorie est contradictoire dans les termes : en effet, qui dit perception immédiate, dit conscience ; car si une perception n'est pas un fait de conscience, elle est ignorée de nous, elle est comme si elle n'était pas, elle n'est pas. Donc la

1 C'est la théorie que nous croyons vraie.

perception et la conscience s'identifient. — Or, qui dit conscience, dit connaissance de ce qui est en nous. Donc il est contradictoire de prétendre saisir, dans sa perception, quelque chose d'extérieur.

Dire qu'il y a une perception ou une conscience possible d'objets externes, c'est se figurer de deux choses l'une : ou que la conscience sort du moi et pénètre dans les objets, ou que les objets pénètrent dans la conscience. Les deux hypothèses sont absurdes, car les êtres sont impénétrables. Ni ma conscience ne peut pénétrer dans le corps d'un cheval, par exemple ; ni un cheval ne peut pénétrer en chair et en os dans ma conscience. De même que les objets ne peuvent être représentés dans un miroir qu'en perdant, en quelque sorte, leur matérialité pour se faire images, — de même les objets ne peuvent pénétrer dans la conscience que par procuration, pour ainsi dire, par le moyen d'un substitut, en se faisant images, en se faisant idées, en se faisant eux-mêmes *faits de conscience*. Le cheval qui est *dans ma conscience* est donc *un fait* ou *un groupe de faits de conscience*. Pour devenir objet de pensée, il faut que la matière se spiritualise, en quelque sorte, et se fasse pensée. — Il n'y a donc de possible qu'une *conception*, et non pas une *perception* d'un objet extérieur.

Ces considérations générales permettent d'écarter sans difficulté toutes les formes du perceptionisme.

Forme naïve du perceptionisme : sens commun. — Le perceptionisme est d'abord la théorie de ceux qui n'ont point de théorie, c'est-à-dire du sens commun, lequel s'en tient, ici comme en tout, aux premières apparences. — Rien au monde, en effet, il faut le reconnaître, n'*apparaît* aussi certain, aussi indiscutable, que la réalité de la perception. Ces opérations, *voir*, *toucher*, ne sont-elles pas des opérations réelles ? et que signifient ces mots *voir, toucher*, sinon justement prendre conscience d'objets situés hors de la conscience ? Contester la réalité de la perception, c'est donc contester, semble-t-il, ce qu'il y a de plus incontestable, les opérations des sens.

Part de vérité : les sensibles sont perçus. — Il y a dans cette croyance vulgaire une part de *vérité* et une part d'*illusion*. — La part de vérité, c'est que la perception de la couleur et des autres sensibles est bien *une perception immédiate :* indubitablement, j'ai une conscience immédiate de la couleur, du son, de la chaleur, etc.

Part d'illusion : ils sont des sensations. — La part d'illusion c'est que ces divers sensibles, immédiatement perçus,

que l'on prend pour des choses externes, ne sont que des *sensations*, c'est-à-dire des phénomènes psychologiques, des modifications de notre propre conscience.

Leur objectivation est possible : rêve. — Mais, dira le le sens commun, d'où vient alors que ces sensibles internes paraissent des objets externes ? — On expliquera plus loin comment s'accomplit ce phénomène, étrange en effet au premier abord, de la *projection* dans l'espace ou de l'*extériorisation* de nos propres phénomènes internes[1]. Mais, en attendant cette explication, nous pouvons démontrer la *possibilité* et la *réalité* de cette projection.

La preuve qu'une semblable projection est *possible*, nous est fournie par les cas de l'hallucination et du rêve, où cette illusion, avouée alors de tout le monde, se produit.

Elle est réelle : conditions de l'exercice des sens. — La preuve qu'une semblable projection est *réelle* dans toutes les opérations des sens, résulte de l'analyse des conditions d'exercice des sens, laquelle démontre, sans contestation possible, que les sensibles dont nous avons conscience ne sont que des *sensations*, c'est-à-dire des *phénomènes internes*. En effet, quand je regarde ou quand je touche, par exemple, ce morceau de papier, que se passe-t-il ? — Une impression physique est exercée sur la peau ou sur la rétine. Cette impression est transmise au nerf. Dans le nerf lui-même, rien évidemment qui ressemble à la représentation d'une feuille de papier : dans le nerf, il n'y a que du mouvement. Ce mouvement aboutit aux centres nerveux : dans les centres eux-mêmes on chercherait vainement la *représentation* d'une feuille de papier[2]. Mais alors, en vertu d'une loi inconnue, surgit *dans la con-*

1. Diminuons immédiatement l'étrangeté du phénomène en faisant une observation bien simple et pourtant généralement omise : l'espace que nous nous représentons est une *idée*, un *fait de conscience*, comme tout ce qui est dans notre conscience. Qu'on ne s'imagine donc pas que nous détachions *réellement* de nous-mêmes nos états de conscience, pour les projeter dans un espace *réel* ou *extérieur*, comme qui jette des pierres dans un jardin. S'il en était ainsi, ces états, ainsi détachés de la conscience, seraient, par cela même, perdus pour la conscience. Projeter ou objectiver ses états de conscience dans l'espace, c'est, à vrai dire, *associer* des *représentations* avec une *représentation*, des états de conscience avec un état de conscience. Nous procédons exactement comme si, dans une bibliothèque que nous imaginons, nous rangions des livres imaginés. L'objectivation, ou projection dans l'espace, n'est donc qu'un cas d'association d'idées : l'extériorisation n'est elle-même qu'une *apparence*.

2. Nul physiologiste n'admet qu'il y ait dans les centres une représentation, même *physique*, une sorte de *photographie* de la feuille de papier. Mais admettrait-on une semblable représentation, cette représentation n'aurait encore aucun rapport avec la représentation *psychologique* ou consciente d'une feuille de papier (chap III, § 1).

science, la sensation, ou le groupe de sensations qui représentent la feuille de papier. La sensation *couleur*, quand je regarde une feuille de papier, naît donc en moi exactement de la même façon que la sensation *douleur*, quand je regarde une lumière trop vive. L'une et l'autre sont donc, au même titre, des phénomènes psychologiques. Seulement, en vertu de certaines raisons qui seront signalées, la sensation *douleur* n'est pas projetée dans l'espace, tandis que la sensation *couleur* est projetée dans l'espace : et voilà pourquoi le sens commun s'imagine qu'il perçoit des phénomènes extérieurs.

Forme savante du perceptionisme : perception du corps propre ; Maine de Biran. — Un certain nombre de philosophes ont soutenu la réalité de la perception externe. Seulement, la plupart d'entre eux amendent légèrement l'opinion du sens commun ; et, reconnaissant qu'une action physiologique s'interpose nécessairement entre les corps extérieurs et la conscience, ils admettent que le *corps propre* seul est l'objet d'une perception immédiate. — Mais l'impossibilité de comprendre comment la conscience peut percevoir un objet externe est la même, qu'il s'agisse du corps propre ou des corps étrangers. Ma conscience ne peut pas plus toucher, saisir, envelopper mes bras et mes jambes que des arbres ou des maisons. — Voici d'ailleurs comment le plus illustre défenseur de cette théorie, Maine de Biran, la présente.

D'après Maine de Biran, une perception immédiate de notre propre corps nous est donnée dans le fait du mouvement volontaire. En effet, tout mouvement volontaire est accompagné, dans la conscience, du **sentiment d'un effort.** Or le sentiment de l'effort est un rapport à deux termes. Ces deux termes sont « l'*inertie musculaire*, d'une part, et l'*énergie du vouloir*, de l'autre ». Il n'y a pas d'effort, en effet, sans un terme qui exerce une action et un terme qui la subit. Comment nier, quand nous soulevons péniblement notre propre corps, que nous en sentions immédiatement la résistance et le poids ?

Critique sur la forme de la théorie. — On a répondu à Maine de Biran que sa théorie impliquait un cercle vicieux ; car, pour *vouloir* ou même pour désirer accomplir un mouvement corporel, il faut *savoir* que l'on possède un corps susceptible d'être mû. Donc la connaissance du corps propre doit précéder l'expérience du mouvement volontaire et n'en dérive pas. — Mais cette critique ne porte que sur la forme, répréhensible en effet, que Maine de Biran a don-

née à son argument; et il serait aisé d'échapper à cette critique en le modifiant dans la forme, sans altérer le fond[1].

Critique sur le fond : variations de Biran sur la nature du second terme de l'effort. — Mais le fond n'est pas plus à l'abri de la critique que la forme. En effet, quels sont au juste les deux termes impliqués dans le sentiment de l'effort? Sur le premier, Maine de Biran ne varie point : c'est la volonté, l'énergie motrice; mais le second, c'est tantôt « l'inertie musculaire », « la résistance » considérée comme propriété de l'objet; tantôt « la sensation musculaire », « le sentiment de la motion[2] ».

Que conclure de ces différences, sinon que, de l'aveu même (quoique inconscient) de Maine de Biran, la résistance externe n'est *donnée* que sous forme de *sensation musculaire*, et que cette sensation est ensuite interprétée comme *signe* d'une résistance externe; ou mieux, que, s'objectivant elle-même, elle constitue pour nous l'apparence d'une réalité externe résistante? — Quand Maine de Biran dit que le second terme de l'effort est la sensation musculaire, il exprime le fait de conscience *tel qu'il est en réalité;* quand il dit que le second terme est la résistance organique, il exprime l'*apparence* illusoire que revêt le fait de conscience. Son erreur est donc exactement la même, au fond, que celle du sens commun qui prend la couleur pour un objet.

Vraie nature de ce second terme. — Que la résistance ne soit en effet donnée qu'*à titre de fait de conscience*, c'est ce qui résulte des conditions mêmes d'où résulte l'impression de la résistance. Le courant d'énergie motrice suit le nerf efférent, aboutit à son extrémité, et met le muscle en mouvement. Le muscle, mis en mouvement, exerce une pression plus ou moins forte sur les nerfs afférents ou sensitifs qui ont en lui leur terminaison. Cette pression mécanique est transmise au cerveau : alors naît le sentiment de la résistance. La résistance est donc, *comme tous les sensibles*, un

1. Voici quel serait l'énoncé correct de la théorie de Maine de Biran : Primitivement, à la suite de sensations de peines ou de plaisirs, nous exécutons *spontanément* des mouvements corporels. Or, tant que ces mouvements sont spontanés, ils ne sont pas connus proprement à titre de mouvements du corps, mais seulement comme séries de sensations musculaires. Maintenant il arrive qu'à la suite de telle ou telle série de ce genre la douleur cesse ou une sensation agréable se produit. Par suite, le cas échéant, nous *voudrons* nous donner *la même série* de sensations musculaires pour obtenir le même résultat. Or ce serait dans ce mouvement volontaire que nous prendrions une conscience nette de la résistance éprouvée, c'est-à-dire de notre propre corps.

2. Voy. *Œuv. inéd.*, I, 217, 245. Cf. *Œuvres*, IV, 244, 245, 281, 285; III, 37, 71, 222, 305, 339, 372, etc.

simple fait de conscience. Seulement ce sensible est celui de tous, comme on le verra, qui s'objective le plus naturellement[1].

Résumé : l'idée d'existence distincte est une conception. — Il est donc aussi impossible d'admettre une perception directe du corps propre qu'une perception des corps étrangers. — Notre représentation du monde extérieur n'est donc et ne peut être qu'une *conception* du monde extérieur.

§ II

Trois formes possibles de cette théorie. — Les philosophes qui nient la perception du monde extérieur expliquent de différentes manières la conception du monde extérieur.

I. Théorie de l'innéité. — Pour les uns, l'idée du monde extérieur nous est donnée toute faite : c'est une révélation de la *nature*, c'est une idée innée (théorie de l'innéité).

II. Théorie de l'inférence. — Pour d'autres, la conception du monde extérieur est due à la *raison*, elle est le produit d'une induction, d'une *inférence* (théorie de l'inférence).

III. Théorie de l'illusion. — Pour d'autres enfin, cette conception résulte des lois de l'*association des idées*, qui l'engendrent en nous par une sorte d'hallucination ou d'illusion (théorie de l'illusion).

I. Théorie de l'innéité : Reid. Vrai sens de sa doctrine. — La première théorie est celle de Reid, de D. Stewart, de Royer-

1. M. Bouillier, dans son livre sur *la Conscience*, fait bien ressortir la difficulté de comprendre une perception de quelque chose d'externe, fût-ce de notre propre corps : « Il ne peut, dit-il, y avoir perception immédiate que de ce qui est en nous-mêmes. Les limites de la conscience sont les limites de la perception immédiate : comment donc ce qui est en dehors de moi par hypothèse, entrera-t-il dans la perception immédiate, c'est-à-dire dans la conscience? — Voilà, ajoute-t-il, ce qui au premier abord paraîtrait impossible, si l'on ne prenait garde qu'entre notre être propre et ce qui le limite, il y a un point de contact ou d'intersection, où se rencontrent à la fois le moi et le non-moi, indissolublement unis dans l'être et dans la connaissance. Pareillement, la tangente se confond avec la circonférence, au point où elles se rencontrent, de telle sorte que ces deux lignes n'en font qu'une, et que la connaissance de l'une ne peut se séparer de celle de l'autre. »

Cette explication ingénieuse n'est pourtant pas satisfaisante ; car, en premier lieu, concevoir un point de contact ou d'intersection, une limite substantiellement commune au moi et au non-moi est une hypothèse qui peut plaire à l'imagination, mais qui ne dit rien à la raison. — De plus, si nous ne connaissons pas ce qui est au delà de cette limite, quand nous en prendrons conscience, nous la connaîtrons uniquement *comme nôtre*, et nous n'aurons encore aucune idée d'une existence distincte. Supposons la circonférence douée de conscience : elle connaîtra uniquement *comme sien* le point qui lui est commun avec la tangente, et n'aura aucune idée de la tangente.

Collard, etc. La théorie de Reid est pourtant connue sous le nom de théorie de la *perception immédiate*. Mais il ressort avec une entière évidence de la lecture des chapitres que Reid consacre à cette question, qu'il n'a jamais, à vrai dire, admis une perception du monde extérieur. Voici un résumé de sa théorie qui ne laisse aucun doute :

« Nos sensations appartiennent à cette classe de *signes* naturels qui, indépendamment de toute notion antérieure de la chose signifiée, la *suggèrent* ou l'évoquent comme par une sorte de magie naturelle, qui la font *concevoir* et nous y font *croire* en même temps[1]... Comment une sensation nous fait-elle concevoir l'existence d'une chose extérieure *qui ne lui ressemble en rien*, et nous force-t-elle d'y croire? Je ne prétends pas le savoir, et quand je dis que la sensation *suggère* la notion et la croyance, je n'entends pas expliquer la nature de leur connexion, mais exprimer un fait, à savoir: que, par une loi de notre nature, la *conception* et la croyance *suivent* constamment et immédiatement la sensation[2]. »

Le vrai nom de la théorie de Reid serait donc : théorie de la conception ou de la **suggestion immédiate**. — Par ce mot *immédiate*, Reid veut exclure deux théories : d'une part, la théorie, dont on parlera tout à l'heure, suivant laquelle la conception de l'objet externe, à la suite de la sensation, serait opérée par l'intermédiaire d'un raisonnement; — d'autre part, la célèbre théorie des *idées-images*, suivant laquelle nous ne connaîtrions immédiatement que les images imprimées par les objets externes dans notre imagination, comme dans un miroir, ces objets externes eux-mêmes n'étant connus ou conçus que par l'intermédiaire de ces images[3]. Tel est le vrai sens de la théorie de Reid.

1. Ainsi la vue du sourire nous suggère, indépendamment de toute expérience, d'après Reid, l'idée de dispositions bienveillantes que nous ne percevons pas en elles-mêmes. Le sourire est un de ces « signes naturels ».

2. Voy. ce texte et beaucoup d'autres rapportés par Mill, *Phil. de Hamilton*, p. 199, 201. Voici le plus décisif : « Tout ce que nous connaissons ce sont nos sensations; seulement nos sensations nous suggèrent simultanément l'idée de quelque chose différent d'elles-mêmes. »

3. Cette théorie des idées-images se présente sous deux formes dans l'histoire de la philosophie. Dans l'école de Démocrite, les idées-images ou *espèces sensibles* sont des effluves matériels qui émanent incessamment des corps, viennent frapper l'organe du sens et l'ébranlent; cet ébranlement se communique aux éléments de l'âme, et de cet ébranlement résulte la sensation (voy. *Lucrèce*, III et IV). (Il est tout à fait inexact de dire, comme on le fait souvent, que, d'après Démocrite, ces images s'insinuent dans les conduits des organes, parviennent jusqu'à l'âme et sont perçues par elle. Lucrèce réfute expressément cette théorie, III, 160.)

La scolastique entend les idées-images autrement. Aristote avait dit : « La sensation est ce qui reçoit les formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans en recevoir le fer et l'or, etc. (*De an.*, II, XII, § 1.) Les successeurs d'Aristote entendirent ce passage dans le sens le plus

Elle n'est pas une explication. — Or il est clair que cette théorie n'apporte aucune lumière sur l'origine de l'idée du monde extérieur. Si, en effet, on demande à Reid comment et pourquoi la sensation évoque l'idée d'une chose distincte d'elle-même, il répond qu'il ne connaît pas d'explication : c'est une « loi primitive » de notre nature, « un instinct irrésistible », une sorte « de magie naturelle ». D. Stewart parle « d'inspiration ». Pour Royer-Collard, c'est « une espèce d'enchantement ». — Nous résumerons exactement ces théories en disant qu'elles supposent toutes une *idée innée* du monde extérieur et une *association innée* entre les sensations et cette idée. — C'est assez dire qu'on ne peut s'y rallier qu'en désespoir de cause, et à défaut de toute autre explication.

Autre forme de la théorie de l'innéité : localisation primitive. — Une théorie, très différente en apparence, identique au fond, se retrouve chez les philosophes (Peisse, Saisset, Alb. Lemoine) qui cherchent l'origine de l'idée du monde extérieur dans le

littéral et le plus grossier. On s'imagina que les formes des objets se détachaient des objets eux-mêmes. Ces formes, appelées *espèces intentionnelles*, s'impriment dans le sens commun et deviennent *espèces impresses*. Là ces espèces, jusqu'alors matérielles, sont spiritualisées par l'intellect actif et deviennent *espèces expresses*. Elles sont alors reçues dans l'intellect passif, qui connaît ainsi par leur intermédiaire les choses matérielles (voy. Malebranche, *Rech. de la vérité*, liv. II, 2e partie, chap. II; Cf. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chap. IV). Descartes, Malebranche, Leibniz nous disent que cette théorie était encore généralement admise de leur temps. Elle est adoptée par Newton (voy. D. Stewart, tr. Peisse, II, 63) et par Clarke (voy. Leibniz, Erd., 773, 784).

Mais, d'après Reid, qui a fait de la réfutation de cette théorie la grande affaire de sa vie, « tous les philosophes, sans exception, depuis Platon jusqu'à Hume, » s'accordent sur ce point que nous percevons les objets par l'intermédiaire des idées-images. Hamilton, Royer-Collard, etc., sont du même sentiment. Or c'est là une erreur complète. A partir de Descartes, cette théorie peut subsister encore dans les écoles et chez quelques philosophes de second ordre ; elle est abandonnée de tous ceux qui comptent dans l'histoire de la philosophie. Reid s'imagine la retrouver dans Descartes, dans Locke, dans Leibniz, dans Malebranche, dans Berkeley, dans Hume, etc. Rien ne serait plus aisé que de prouver, par les textes les plus décisifs, son illusion à cet égard. Leibniz combat même expressément cette théorie (Erd., 773, col. 2).

Ce que tous ces philosophes admettent, il est vrai, c'est que nous ne percevons pas directement les corps eux-mêmes (quelques-uns nient leur existence ou la tiennent pour douteuse), mais seulement nos propres sensations. Or, s'il convient à Reid d'appeler la sensation une idée-image, il le peut : mais alors il sera lui-même partisan des idées-images, puisqu'il écrit en propres termes : « Tout ce que nous connaissons, ce sont nos sensations. » On ne peut donc, malgré les protestations de Hamilton, s'empêcher de souscrire à ce jugement sévère, mais juste, de Th. Brown, le successeur de Reid : « Reid, en entreprenant de renverser ce qu'il considérait comme la théorie commune des idées, a complètement mal compris l'opinion générale, qui, en fait, était identique à la sienne, et a attribué à tous les philosophes de son époque une théorie universellement ou presque universellement abandonnée au temps où il écrivait. » Reid n'a bien compris, ni la théorie des philosophes qu'il prétend réfuter, ni la sienne propre. — Ce qui est plus étonnant encore, c'est que tant d'excellents esprits l'aient ensuite cru sur parole et aient accrédité les mêmes erreurs.

fait de la localisation des sensations. La sensation, disent-ils, nous suggère immédiatement, non pas, comme l'admet Reid, l'idée des *corps extérieurs*, causes plus ou moins lointaines de la sensation, mais l'idée de *notre propre corps*, ou du moins de la partie de notre propre corps où naturellement elle se localise[1]. — Voilà, dit-on, la première origine de l'idée du monde extérieur.

Mais, peut-on répondre, comment s'opère cette localisation ?

Elle implique l'idée innée des organes. — Pour que la sensation de douleur, par exemple, suggère immédiatement l'idée d'une partie corporelle où elle se localise, il faut que nous ayons d'*ailleurs* l'idée de cette partie, car toute suggestion implique l'existence préalable de l'idée suggérée. D'où vient donc l'idée de cette partie corporelle ?

Vient-elle d'une *perception* primitive de notre propre corps ? — Il n'y a pas, on l'a vu, de perception, même du corps propre.

Cette idée existe donc toute faite en nous dès l'origine, puisque, dit-on, dès l'origine la localisation a lieu. Par conséquent, dire que la localisation est primitive, et que c'est par le fait de la localisation que nous est révélé notre propre corps, c'est dire que nous avons une *idée innée* de notre propre corps, et que nous prenons une conscience expresse de cette idée dans et par le fait de la localisation.

Ainsi Reid admettait que *toutes les sensations*, en général, sont liées, par une association innée, à l'idée d'un *corps extérieur*. On admet ici que les *sensations du sens vital*, en particulier, sont liées, par une association d'idées innée, à l'idée de *notre corps*. La seconde théorie n'est qu'une variante de la première : elle n'est pas plus scientifique que la première[2].

II. Théorie de l'inférence : Descartes, Cousin. — Faut-

1. Remarquons bien en quoi consiste le fait de la localisation : nous localisons une douleur présente à la conscience dans un organe présent aussi à la conscience, donc dans un organe *représenté*, dans un organe qui est une *idée*, et non dans un organe objectif, extérieur à la conscience. L'amputé localise, après comme avant l'amputation, certaines douleurs dans sa jambe. Or l'opération de la localisation est la même dans les deux cas : donc, avant comme après l'amputation c'est dans une jambe *imaginée* qu'il localise ses sensations. La localisation consiste à associer une sensation à une idée, à une image, et non une sensation à un corps. Toute localisation, en un mot, est une *association d'idées*. Reste maintenant à savoir d'où vient cette idée ou cette image des organes.

2. D'ailleurs, que le fait de la localisation soit un fait primitif ou résulte d'une expérience plus ou moins longue, ce n'est en aucun cas, comme on le démontrera tout à l'heure, dans le fait de la localisation, lequel a pour effet d'unir, de souder, de *confondre* le phénomène psychologique avec la représentation de l'organe où il se localise, qu'il faudrait chercher l'origine de l'idée d'une existence *separée* et distincte de la nôtre. La localisation fait du moi et du corps un seul et même tout, au lieu de les distinguer.

il chercher l'origine de l'idée du monde extérieur dans une **inférence rationnelle** fondée sur le principe de causalité? C'est la théorie de Descartes, de Cousin et de beaucoup d'autres.

« Ce qui m'avait porté à croire à l'existence des choses matérielles, dit Descartes, c'est que, trouvant en moi des sensations qui ne dépendaient point de ma volonté, j'avais été conduit par là à supposer qu'elles dépendaient de causes extérieures[1]. »— « La sensation, dit Cousin, est un phénomène de conscience. Or, si ce phénomène est réel, nul phénomène ne pouvant se produire sans cause, la raison nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante; et cette cause n'étant pas le moi, il faut bien, l'action de la raison étant irrésistible, rapporter la sensation à une autre cause, étrangère au moi, c'est-à-dire extérieure. »

Objection douteuse. — On a allégué contre cette théorie que l'idée d'une *réalité étrangère* y est supposée au lieu d'être déduite, et que, pour conclure que la cause de nos sensations est *autre chose* que nous, il faut avoir déjà l'idée de cette autre chose. — Cette objection n'est peut-être pas bien fondée. En effet, l'idée d'autre chose, l'idée d'*altérité* en général, a pu nous être fournie par la conscience de nos propres phénomènes, qui sont *autres* ou *différents* les uns par rapport aux autres. Or il n'est peut-être pas impossible que ces idées, qui d'abord n'ont servi qu'à distinguer les *diverses parties* de notre expérience, soient appliquées ensuite, sous l'impulsion de la raison qui cherche une cause, à désigner quelque chose de différent *de la totalité* de notre expérience.

Objections décisives. — Mais la théorie nous paraît succomber sous les deux objections suivantes :

1° **L'opération dépasse la portée de l'animal et de l'enfant.** — C'est par une opération intelligente, rationnelle, réfléchie, qu'on explique, dans cette théorie, la conception du monde extérieur. Or l'enfant qui, de très bonne heure, doit avoir quelque idée d'un monde distinct de lui-même, est-il capable d'une semblable opération? Le raisonnement en question est sans doute très facile à faire ; mais encore suppose-t-il le besoin de trouver les causes, la faculté de remarquer que la cause des sensations n'est pas donnée

1. Il faut bien distinguer cette *explication psychologique*, donnée par Descartes de la croyance au monde extérieur, de la *preuve philosophique* qu'il donne de l'*existence* du monde extérieur. C'est dans la preuve seulement qu'il fait intervenir sa théorie sur la nature de l'âme (laquelle, ayant pour essence la pensée ou la conscience, ne peut enfermer une puissance inconnue à la conscience de produire les sensations) et l'idée de la véracité divine (voy. dans notre édition du *Disc. de la Methode* l'analyse de la 6e Méditation).

dans l'expérience interne, l'effort pour la chercher. Or est-ce dès les premiers jours de sa vie que l'homme est capable de tant de choses? — Bien plus, l'animal a évidemment quelque idée d'un monde distinct de lui-même; car apparemment le mouton ne se confond pas avec le loup. Dira-t-on que l'animal est conduit à l'idée du monde extérieur par l'usage des principes de la raison? — L'opération qui nous donne cette idée doit donc être quelque chose de plus facile : ce doit être, non une opération rationnelle, mais une opération *animale* et *machinale*. Cette idée, nous ne la créons pas, nous ne l'inventons pas : elle se fait, elle se crée, elle se développe d'elle-même au sein de notre intelligence, par une sorte de génération spontanée.

2° **La nature de la représentation du monde extérieur dément la théorie.** — De plus, cette théorie de l'origine de la représentation du monde extérieur est contredite par la *nature* même de cette représentation. En effet, si le monde extérieur était conçu pour expliquer nos sensations, *à titre de cause* de ces sensations, il serait pour nous, au moins à l'origine, la cause *inconnue* et *indéfinie* de nos sensations. Or, en fait, le monde extérieur est conçu à l'origine tout autrement, à savoir : comme un ensemble d'objets figurés, solides, colorés, coexistant dans un espace à trois dimensions. Ce sont nos propres sensations elles-mêmes qui constituent pour nous la *matière* du monde extérieur. Ce monde c'est pour nous, non pas la cause inconnue de la couleur, mais la couleur; non pas la cause inconnue de la solidité, mais la solidité ; et ainsi du reste.

Conclusion : la théorie de l'illusion est la vraie. — De là nous pouvons tirer cette conclusion, qui nous conduit à la théorie vraie : la première représentation du monde extérieur étant, en fait, ce qu'on vient de dire, c'est faire fausse route d'en chercher l'origine dans une opération par laquelle, *en dehors et au delà* de la sensation, nous concevrions quelque chose comme cause de nos sensations[1]; il faut chercher cette origine, au contraire, dans une

1. Descartes dit bien, il est vrai, que, cette cause étant en elle-même inconnue, nous sommes portés à la considérer comme *semblable* à nos sensations. Mais alors, étant donné, par exemple, le groupe de sensations produites par le soleil, nous concevrions, pour expliquer cette représentation, une cause semblable à cette représentation elle-même. Nous aurions ainsi deux représentations du soleil, le soleil perçu ou le soleil effet, et le soleil conçu ou le soleil cause. Or il n'en est pas ainsi. Descartes n'a pas vu que ce sont nos propres sensations qui sont objectivées, et que, par cela même, il ne reste plus en nous, en apparence, comme phénomène interne, que l'acte de percevoir ces sensations devenues objets, l'acte simple, invariable, uniforme de l'aperception.

sorte d'*illusion* ou d'*hallucination* qui, détachant du moi les propres états du moi lui-même, les projette en face du moi dans l'espace, et en fait pour lui des *objets*.

Confirmation : la perception externe, qui est impossible, semble réelle. — C'est donc dans la théorie de l'illusion que doit se trouver la solution du problème. La remarque suivante vient encore confirmer cette conclusion : la perception des objets externes n'est pas réelle; mais, de l'aveu de tous, l'*apparence* d'une perception des objets externes est bien réelle : il nous semble bien à tous que nous percevons des objets distincts de nous-mêmes. Or, de même qu'une perception réelle, si elle était possible, expliquerait parfaitement l'idée d'un monde extérieur, de même la simple apparence d'une perception doit, au même titre, suffire pour expliquer cette idée. Par conséquent, en expliquant cette apparence d'une perception, ou, en d'autres termes, en expliquant l'illusion par laquelle nos propres sensations, en s'objectivant, semblent constituer pour nous des *objets de perception*, nous aurons, sans contestation possible, donné une explication pleinement suffisante de l'idée du monde extérieur.

§ III

Théorie de l'illusion. —Trois philosophes surtout ont cherché dans cette voie : D. Hume, Stuart Mill et H. Spencer. Nous ne pouvons discuter ici leurs théories subtiles et savamment élaborées. Aucun d'eux, chose étrange, pour expliquer l'objectivation, n'a fait appel à ce qui, au premier abord, apparaît comme étant la raison décisive de cette illusion, à savoir : la *forme extensive* que revêtent naturellement certains de nos états de conscience.

Partage des états de conscience en deux groupes : la raison de ce partage paraît être la forme extensive de certains états. — Il s'agit d'expliquer comment nos états de conscience, tous intérieurs au même titre, arrivent pourtant à se partager en deux groupes antithétiques, dont l'un, apparaissant tel qu'il est en réalité, constitue le moi, et dont l'autre en s'objectivant constitue en apparence un non-moi. Or nous avons conscience, d'une part, d'états intérieurs qui ne possèdent pas naturellement la forme extensive, à savoir : les diverses sensations autres que les sensations visuelles, tactiles et musculaires; les plaisirs et les douleurs; les tendances, désirs et passions; les actes de volonté; et enfin les souve-

nirs de tous ces états. D'autre part, se déroule simultanément dans la conscience une autre série, la série des états qui possèdent la forme extensive, savoir : les sensations musculaires, tactiles et visuelles. Or aucune différence ne peut être plus radicale que celle qui distingue l'étendu de l'inétendu. Il semble donc que ces deux séries d'états de conscience doivent se dissocier d'elles-mêmes. Les états étendus qui, par leur nature même, se présentent comme des *objets d'intuition* (objectum) constitueront le non-moi, les états inétendus seront les éléments composants du moi. — N'est-ce pas là enfin qu'est la solution cherchée?

La solution est moins simple : la dissociation est empêchée par la localisation. — Non : nous nous sommes fort rapprochés, il est vrai, de la solution; mais les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. Les états étendus et les états inétendus tendent, disions-nous, à se séparer les uns des autres : est-ce bien sûr? Ne se pourrait-il qu'ils tendissent, au contraire, à s'unir de façon à former un seul et même tout, qui serait à la fois étendu et inétendu, corps et âme, matière et esprit?

C'est en effet ce qui a lieu. Chaque fois qu'un état de conscience inétendu est donné simultanément avec un état de conscience étendu, les lois d'association d'idées ont pour effet de produire une *union locale apparente* de l'inétendu avec l'étendu. C'est ainsi que la saveur, qui est inétendue, nous paraît résider dans la figue qui est étendue, la pesanteur dans la pierre, etc. De même façon, si une douleur est sentie, et si, en même temps, par suite d'un mouvement du membre affecté, une intuition musculaire est donnée, la douleur contracte une union locale avec cette étendue musculaire : c'est justement ce qu'on appelle la *localisation de la douleur*. — De la sorte, la série inétendue tout entière va s'incarner, *s'incorporer* dans la série étendue : l'effort moteur dans le muscle, le plaisir et la douleur dans les différents organes sensibles, la pensée dans la tête, et le moi en général dans cet ensemble de formes étendues continuellement présentes à la conscience et que nous appelons aujourd'hui notre corps[1]. (Voyez pour plus de détails sur la localisation, ch. XXXII, § 1 et 2.)

1. Quant aux intuitions étendues, provoquées par l'action des corps étrangers (la sensation de la lumière produite par une lampe, la sensation de contact produite par un livre), qui sont passagères et variables, au lieu d'être constantes et uniformes comme celles que provoque l'impression de nos propres organes, elles apparaîtront à l'origine comme des modifications passagères de notre propre étendue. La flamme d'une lampe, par exemple, apparaîtra (ainsi qu'elle apparaît à

Confirmation : le moi primitif ne fait qu'un avec le corps. — Ces vues sur l'histoire primitive de notre conscience sont conformes aux lois bien connues de l'association des idées. — De plus, elles sont absolument confirmées par ce fait que : pour l'animal, pour l'enfant, pour tout homme qui n'a pas fait de métaphysique, et pour le métaphysicien lui-même quand il cesse de faire de la métaphysique, son être propre, son moi, n'est point quelque chose de spirituel et d'inétendu, mais bien ce « tout naturel », comme dit Bossuet, ce « mélange intime », ce « tout substantiel », comme dit Descartes, qui est à la fois âme et corps, esprit et matière, étendue vivante, animée, sentante et pensante (Cf. ch. XXXIII, § 2). Inutile d'insister sur ce point : tout le monde avouera que l'idée d'un moi distinct du corps est une idée philosophique due à une réflexion très savante, et nullement une idée naturelle et primitive.

La localisation, empêchement et non cause de la distinction. — D'après cela, on voit ici manifestement l'erreur complète de ceux qui cherchent dans le fait de la localisation l'origine de la distinction du moi et du non-moi. Admettons, si l'on veut (ce qui est inintelligible), que la localisation soit tout à fait primitive : toujours est-il que, par cela même que la sensation se localise dans l'organe et s'y *incorpore*, la sensation et l'organe, au lieu d'être distingués, se trouvent unis dans la pensée ; au lieu qu'on ait l'idée de deux existences séparées, on n'a l'idée que d'une existence : l'organe souffrant. La sensation devient un mode de l'organe. — Ainsi la localisation, loin d'être le *moyen* de la distinction, est au contraire l'*obstacle* qui s'oppose à la distinction. Qui dit localisation dit réunion, incorporation, « consubstantiation », et, par conséquent, identification et confusion.

Vraie position du problème. — Nous n'avons donc pas encore trouvé la solution ; mais il n'y a plus qu'un pas à faire pour la trouver. — On vient de voir que, naturellement, pour chacun de nous, notre moi c'est le corps animé par la pensée, la sensibilité et la volonté. Donc la distinction du moi et du non-moi *ne peut pas consister* et *ne consiste certainement pas*, en fait, à l'origine, dans la

l'aveugle qui vient d'être opéré de cataracte congénitale) comme une modification de l'étendue propre de ma rétine ou de mon œil.

Si on admettait que les intuitions optiques sont d'emblée projetées *à distance*, alors c'est dans cette projection, et non pas ailleurs, qu'il faudrait chercher l'origine de l'idée d'un monde extérieur. Mais cette opinion n'est généralement pas admise. (Voy. ch. XXXII, § III.)

distinction d'un moi purement spirituel et du monde des corps, y compris notre propre corps[1]: elle consiste dans la distinction de notre propre corps d'avec les corps étrangers. — C'est là, et non ailleurs, qu'il faut chercher l'origine de l'idée d'existence distincte.

Distinction du corps propre et des corps étrangers par l'objectivation des intuitions tactiles et visuelles. — Comment donc peut se faire la distinction de notre propre corps et des corps étrangers[2]?

Toute la question est d'expliquer comment nous arrivons à détacher de nos propres organes, de notre œil et de notre main, des impressions optiques et tactiles qui paraissaient d'abord des modifications de ces organes[3]. Or la plupart des philosophes sont d'accord sur ce point. Cette projection a lieu grâce à l'*association* de ces impressions avec l'idée d'un mouvement accompli, c'est-à-dire d'une distance parcourue. Ainsi procède l'aveugle que l'on vient d'opérer : l'objet coloré lui semble d'abord une tache sur son œil; puis, quand, par un mouvement de son bras, il a atteint cet objet, et qu'en le mouvant en tous sens il a fait varier son impression visuelle, il comprend que cet objet touché est la cause de cette impression; l'impression visuelle s'associe dès lors à l'idée de l'objet, se soude à cet objet, et se trouve par là même projetée à distance (ch. XXXII, § 3). Nous procédons tous de même au début de la vie, avec cette difficulté en plus, que c'est l'éducation de tous nos sens qu'il nous faut faire à la fois.

Considérons l'enfant : il accomplit sans cesse des mouvements des mains, des bras, ou de tout le corps[4] (on le porte sans cesse d'un

1. Dans la manière dont ils posent la question, la plupart des philosophes, Maine de Biran par exemple, ont méconnu ce fait indéniable.

2. Condillac invoque l'expérience du toucher, lequel est simple quand nous touchons un corps étranger, double quand nous touchons notre propre corps (quand je touche mon bras, en même temps que la main qui touche éprouve une sensation, le bras touché répond par une autre sensation). — Mais Condillac ne voit pas que cette expérience suppose la question résolue. Elle suppose, en effet, l'idée d'un *objet touché;* elle suppose, par conséquent, que la main qui touche *se distingue* déjà de l'objet touché. Elle suppose que nous avons déjà *projeté en dehors de l'étendue propre de notre main* les sensations de contact et de résistance qu'elle éprouve. Or, dès que cette projection est faite, l'idée d'un objet distinct de notre main est par là même constituée. L'expérience de Condillac ne peut avoir d'autre effet que de confirmer, de préciser une distinction déjà faite entre notre corps et les autres corps.

3. Voyez pour plus de détails ch. XXXII, § 3.

4. On peut voir les enfants au berceau faire, en particulier, en touchant une main avec l'autre main, des expériences incessantes que suivent leurs yeux : l'image tactile et optique de la main touchée et vue est sans doute une des premières qui se détache de la main qui touche et de l'œil qui voit, et qui devienne un *objet* pour le tact et la vue.

endroit à l'autre), qui ont comme conséquence de lui faire éprouver diverses sensations tactiles et visuelles. Or ces sensations varient incessamment avec les mouvements accomplis. Donc ces sensations visuelles et tactiles s'associent bien vite à l'idée de ces mouvements, c'est-à-dire à l'idée de *distances* ou d'*intervalles*. Par là même, ces sensations sont objectivées, et le lien qui les rattachait au moi est rompu. — Telle est l'origine de l'idée du monde extérieur.

Conclusion : la preuve de l'existence du monde extérieur reste à fournir. — De cette théorie il résulte que la croyance à l'existence d'un monde extérieur est fondée sur une illusion naturelle ; elle est, selon la remarque de M. Taine, si souvent critiquée, si juste pourtant, et si importante, dès que l'on consent à la prendre dans le sens qu'il lui donne, « une hallucination [1] ». — Donc cette croyance est en elle-même mal fondée. Par conséquent, la preuve de l'existence du monde extérieur n'est en rien fournie par cette croyance naturelle : elle demeure tout entière à faire.

Si elle est possible (elle l'est, à notre avis, — voy. la *Métaphysique*), il s'ensuivra que cette *illusion* fondamentale qui donne naissance à l'idée d'un monde extérieur, *équivaut* à une *connaissance*, et que cette hallucination, fausse en elle-même, comme toute hallucination (puisqu'elle nous fait prendre pour quelque chose d'externe une chose qui est interne), se trouve vraie par une heureuse rencontre, ou, comme eût dit Aristote, *par accident* [2].

1. Cette définition sera encore confirmée dans le chapitre suivant. En effet, ce n'est pas seulement l'idée d'un monde extérieur, c'est la construction tout entière de la représentation du monde extérieur qui s'explique par la projection ou l'objectivation de nos états de conscience. Or, qui dit projection ou objectivation, dit hallucination. Ce mot exprime donc mieux qu'aucun autre, et d'une manière plus frappante, toute l'opération d'où résulte ce qu'on nomme la perception du monde extérieur. De ce point de vue, on écartera sans peine toutes les objections faites à M. Taine.

2. Par exemple, le livre que je crois percevoir est constitué par un groupe de sensations projetées hors de moi. Mais il se trouve qu'en effet, hors de moi, il y a un livre réel qui, s'il n'est pas en soi de tous points semblable à la représentation que j'en ai, est du moins la condition nécessaire de cette représentation.

CHAPITRE XXXII

L'IDÉE DU MONDE EXTÉRIEUR

CONSTRUCTION DE LA REPRÉSENTATION DU MONDE EXTÉRIEUR

Deuxième question : Construction de la représentation du monde extérieur. — Après avoir montré comment *naît* en nous l'idée d'une réalité distincte de nous-mêmes, il faut chercher comment cette idée *se détermine*, revêt des formes de plus en plus concrètes, et devient la représentation du monde extérieur, telle qu'elle existe actuellement dans notre esprit.

Bien que notre propre corps ne fasse pas pour nous, à l'origine, partie du monde extérieur, nous expliquerons d'abord comment est engendrée la représentation de notre propre corps : aussi bien, cette représentation doit précéder la représentation des corps étrangers dont elle est la condition préalable[1].

Dans la construction de la représentation du monde des corps en général (y compris notre propre corps), on peut distinguer quatre stades successifs :

Quatre stades. — 1° **Construction de la représentation de notre propre corps,** par l'association des divers états de conscience qui possèdent naturellement la forme extensive (sensations musculaires, tactiles, visuelles).

2° Dans ce corps ainsi représenté, **localisation de nos états inétendus** (plaisirs, douleurs, sensations de chaud, de froid, etc.), par l'association de ces états avec les intuitions musculaires, tactiles, visuelles.

3° **Construction de la représentation des corps étrangers,** par la projection hors de nos organes et l'association des intuitions tactiles et visuelles.

4° Dans ces corps étrangers ainsi constitués, **localisation des sensations inétendues** (son, chaleur, saveur, odeur, etc.), par

1. Car, pour projeter l'intuition d'une étendue tactile hors de notre main, par exemple, il faut avoir d'abord l'idée de notre main.

l'association de ces sensations avec les intuitions tactiles et visuelles objectivées.

§ I

Premier stade : Construction de la représentation de notre propre corps. *A.* **Données vagues ou précises fournies par l'effort moteur.** — La première idée de notre propre corps résulte des sensations musculaires qui accompagnent l'effort moteur et prennent naturellement la forme de l'étendue. D'abord, cet *effort général* qui constitue l'état de veille (car, comme le remarque M. de Biran, dans la veille tous les muscles sont tendus, tandis que dans le sommeil ils sont relâchés) nous donne une infinité de sensations musculaires vagues et confuses, d'où résulte l'intuition vague et confuse aussi d'une étendue continue, intuition qui ne fait jamais défaut à la conscience éveillée, semble adhérer à la conscience, et constitue comme une sorte d'enveloppe de la conscience.

Maintenant, à cet effort général succèdent des efforts particuliers, précis, déterminés, d'où résultent tels et tels mouvements. C'est par ces efforts particuliers que nous distinguons les diverses parties de cette étendue continue.

« De même, dit Maine de Biran (*Œuvr. in.*, I, 236) que plus tard, l'espace extérieur sera mesuré et divisé par le sens du toucher et par nos mouvements successifs et répétés, de même les différentes parties du corps propre sont distinguées ou mises hors les unes des autres par l'exercice répété de leur sens propre et immédiat... Le système général musculaire se trouve naturellement divisé en plusieurs systèmes partiels qui offrent autant de termes distincts à l'énergie motrice. Plus ces points de division se multiplient, plus la connaissance de cette étendue intérieure se distingue. »

Ainsi, par le seul fait que je suis éveillé et que tous mes muscles sont tendus, j'ai déjà une vague représentation de l'étendue totale de mon corps. Mais si je meus mes bras et mes jambes, les intuitions musculaires correspondantes prennent évidemment plus de relief, et, par suite aussi, leurs rapports de position dans l'étendue totale de notre corps sont plus nettement distingués. — Ainsi se forment la *première idée* de notre propre corps et la distinction de ses diverses parties.

B. **Association des impressions tactiles aux impressions musculaires.** — En second lieu, le sens du toucher vient s'associer au sens musculaire et rendre cette représentation

plus concrète. Je fais mouvoir ma main : par cela seul j'ai déjà le sentiment de ma main comme *étendue musculaire.* Maintenant, si ma main rencontre un objet, il en résulte une impression d'étendue tactile. Il n'est pas prouvé que cette représentation d'une étendue tactile s'associe immédiatement à la représentation de l'étendue musculaire qui constitue la première idée que j'ai de ma main. Peut-être qu'au premier moment cette étendue tactile n'est rapportée nulle part. Mais on doit s'apercevoir bien vite que tous les mouvements de la main *font varier* cette impression tactile. Si l'on presse l'objet plus fort, la sensation tactile devient plus intense; si l'on presse moins, elle s'affaiblit; si la main lâche l'objet, elle cesse, etc. Ainsi tout mouvement, c'est-à-dire toute modification de l'impression musculaire, est suivi d'une modification de l'impression tactile. En vertu de cette *concomitance de variations* l'impression musculaire apparaît comme condition de l'impression tactile, et ces deux impressions se soudent l'une à l'autre dans la conscience. Dès lors je me représente ma main *à la fois comme une étendue musculaire et comme une étendue tactile*[1].

C. **Association des impressions visuelles aux précédentes.** — Plus tard, l'image visuelle de ma main viendra à son tour s'associer à ces images tactiles et musculaires, car chaque mouvement de ma main et de mes doigts dans le champ de la vision étant suivi d'une modification de la sensation optique que me donne ma main, ces variations concomitantes font que je rapporte naturellement cette sensation optique à la représentation musculaire et tactile de ma main, comme à sa cause.

Ainsi se groupent et *s'organisent* les trois ordres de sensations extensives. Dès lors, nous avons de notre propre corps une représentation, non plus seulement vague et générale, mais concrète, précise et détaillée.

§ II

Deuxième stade : Localisation, sa loi. — Dès lors aussi, ayant la représentation de nos organes, nous pouvons localiser dans ces organes celles de nos sensations qui n'ont pas la forme étendue (plaisir, douleur, chaud, froid, etc.). Suivant quelle loi se feront

1. Remarquons que c'est beaucoup plus tard seulement que nous pourrons déterminer la forme de notre main en la touchant avec l'*autre main*. Ceci suppose, en effet, que la main qui touche sait détacher d'elle-même et objectiver les sensations tactiles que lui procure l'objet touché. Nous n'en sommes pas encore là

ces localisations? — Suivant cette loi même dont on vient de constater les effets dans l'association des sensations tactiles et visuelles avec les sensations musculaires. Cette loi est la suivante : *une sensation se localise là où se rencontre sa condition ou sa cause.* — Et comment découvre-t-on la partie du corps où se rencontre cette condition de la sensation ? — *A l'aide du mouvement et du toucher explorateur,* à savoir lorsque, en mouvant ou en touchant une partie du corps, on interrompt ou l'*on fait varier* la sensation.

Nous disions tout à l'heure : en mouvant notre main nous faisons varier la sensation visuelle que nous donne notre main; c'est donc à cet organe que nous rapportons, comme à sa cause, cette sensation visuelle. — De même maintenant, si j'éprouve une sensation de plaisir ou de douleur, si, par exemple, je reçois un coup sur les doigts, en agitant instinctivement les doigts (mouvements réflexes), ou, plus tard, en touchant, en pressant, en frottant la partie blessée, je fais varier la sensation : cela m'apprend que là est la cause de ma sensation. Par conséquent, l'idée de la douleur s'associera avec l'idée de l'organe. — Les expériences de cette nature se renouvelant perpétuellement, les associations correspondantes deviennent irrésistibles, et bientôt nous ne pouvons plus éprouver de sensations sans concevoir immédiatement, à la suite, les parties du corps où ces sensations semblent dès lors localisées[1].

Double confirmation. — La confirmation de cette théorie nous est fournie par les deux observations suivantes : 1° La précision de la localisation est d'autant plus grande, que les parties sont mieux à la portée du toucher explorateur et plus susceptibles d'être mues d'un mouvement indépendant (localisation vague dans les viscères, la tête, les dents, dans toute la partie postérieure du corps; localisations très précises dans la main, les bras, la langue, les paupières, etc.). — 2° Les sensations sont localisées généralement à la périphérie du corps, point de départ de l'impression, au lieu d'être localisées dans le cerveau, point d'arrivée de l'impression. C'est ce qu'on appelle **la loi d'excentricité** des sensations. C'est que l'impression périphérique peut seule être aisément reconnue par le toucher explorateur.

Cas privilégié. — Enfin on pourrait rapporter ici la célèbre expérience, citée si souvent par M. de Biran, d'après le médecin

1. L'habitude devient si forte, qu'elle persiste même après l'ablation de l'organe : illusions des amputés.

Rey Régis : le sujet frappé d'hémiplégie avait perdu la faculté de mouvoir une moitié de son corps, en conservant intacte la faculté de sentir. Les sensations provenant des pressions, piqûres, etc., exercées sur cette moitié du corps, étaient donc ressenties comme auparavant, mais elles n'étaient localisées nulle part. La contre-épreuve eut lieu : la faculté du mouvement s'étant peu à peu rétablie, la faculté de localisation fut recouvrée *pari passu.*

Résumé. — Telles sont les opérations d'où résulte ce que nous appelons la connaissance de notre propre corps. — Les mêmes lois prolongeant leurs effets, engendrent, d'une manière analogue, la connaissance des corps étrangers.

§ III

Troisième stade : Construction de la représentation des corps étrangers. — Le troisième stade est celui où s'accomplit cette opération décisive d'où naît la première idée du non-moi, à savoir : la projection des sensations tactiles et visuelles en dehors et à une certaine distance des organes du toucher et de la vue.

Les sensations visuelles sont-elles naturellement projetées à distance? Discussion. — On accorde généralement que les sensations du tact passif (qui s'exerce par toute la périphérie du corps) ou même du toucher actif (qui s'exerce surtout par la main), sont localisées dans les organes mêmes du tact ou du toucher actif avant d'être extériorisées : ainsi les premières sensations de ce genre ne suggèrent aucune idée d'un objet étranger en contact avec notre corps. —Mais on a soutenu (M. Samuel Bailey en Angleterre, M. P. Janet en France, etc.) que les sensations optiques sont naturellement projetées à distance.

1° **La vue ne mesure pas exactement les distances.** — A la vérité, on reconnaît que l'œil est, par lui-même, incapable d'apprécier exactement, de *mesurer* les distances. Ce qui le démontre, c'est l'inhabileté des petits enfants à juger des distances, et leurs efforts pour saisir parfois des objets hors de leur portée ; c'est aussi les illusions d'optique auxquelles nous sommes tous sujets (illusions produites par un tableau, par un panorama, etc.). — Mais de ce que l'appréciation *exacte* des distances est le résultat d'une longue et difficile expérience, il ne s'ensuit pas que les intuitions de la vue ne soient pas naturellement projetées à une certaine

distance vague et *indéterminée.* — C'est pourtant à tort, selon nous, que cette thèse a été soutenue. Elle a contre elle les deux arguments suivants :

2° **La vue n'a aucune perception de la distance.** — Le premier est donné par Berkeley, dans son *Essai sur une théorie nouvelle de la vision.* Les rayons lumineux n'agissent sur l'œil que par leur extrémité. Or plusieurs rayons lumineux, en agissant ainsi simultanément, peuvent bien provoquer une pluralité de sensations, lesquelles figurent une étendue de surface colorée. Mais comment et par quoi pourrait être suscitée la représentation de la troisième dimension? C'est comme si, en touchant seulement un bâton par son extrémité, on prétendait avoir une idée quelconque de la longueur de ce bâton.

Disons la même chose en d'autres termes : la perception naturelle de la vue, c'est la couleur. Or, quand une intuition optique est projetée à distance, la distance n'est pas colorée. Quand je projette à distance l'image d'un tableau noir, la distance n'est pas noire. Donc cette distance n'est pas, comme la surface colorée, une *perception naturelle de l'œil.* L'idée de la distance est donc une *idée associée* à la perception propre de l'œil.

3° **L'idée de la distance n'est pas primitivement associée aux perceptions de la vue.** — Ce point établi, reste maintenant la question de savoir si cette association est *acquise* ou absolument naturelle, c'est-à-dire *innée.* A cette question répond le second argument, lequel est tiré de l'expérience.

Des observations faites sur les animaux prouvent, il est vrai, que la projection des intuitions optiques se fait chez eux immédiatement. On a vu un poussin happer une mouche alors qu'il traînait encore à sa queue la coquille de l'œuf, etc. — Mais on ne peut conclure de l'animal à l'homme. Car nous savons d'ailleurs que bien des associations, innées chez l'animal, sont chez l'homme le fruit d'une longue et difficile expérience. Le poussin, que l'on tire soi-même de l'œuf, accourt précipitamment vers la poule couveuse à son premier appel. L'enfant nouveau-né sera bien des jours avant de connaître la voix de sa mère. — Il faudrait donc une preuve directe, tirée de l'observation même des enfants. Mais l'observation des enfants ne saurait résoudre la question. Car, s'il est visible que l'enfant, pendant fort longtemps, apprécie mal les distances, rien ne dit s'il a ou s'il n'a pas, dès le premier exercice de la vue, quelque intuition vague de la distance.

Expériences sur les aveugles-nés. — Mais, à défaut des enfants, on peut s'instruire à ce sujet en interrogeant les aveugles opérés à l'âge de raison de cataracte congénitale. Il y a dans la science une douzaine de relations de ce genre (voy. Naville, *Revue scient.*, 1877, p. 943, et Taine, *de l'Intelligence*, vol. II), dont la plus ancienne est celle de Cheselden. Or, chaque fois qu'avant l'opération la cécité était complète, les expériences sont très nettes : dans ce cas, pour l'œil, tout est d'abord sur un même plan ; point de différences entre les distances, par suite, point de relief, rien qu'une surface diversement colorée ; et cette surface semble appliquée sur l'orbite même de l'œil. L'aveugle de Cheselden disait que les objets *touchaient* son œil. Celui de Home, lorsqu'il regardait le soleil à travers ses cristallins opaques, disait : « il touche mes yeux » (comme l'étendue colorée que nous percevons quand nous abaissons nos paupières). Après l'opération on lui demanda ce qu'il avait vu : « Votre tête, dit-il, elle semblait toucher mon œil. » L'aveugle de Nunnely et celui du docteur Franz parlaient de même [1].

Résumé. — Ainsi il paraît démontré : 1° que la distance n'est pas une donnée de la vue ; 2° que la représentation de la distance est associée aux données de la vue en vertu d'une association, non pas innée, mais acquise.

Projection des sensations tactiles et visuelles. — Les sensations tactiles et visuelles semblent donc adhérer d'abord aux organes mêmes du tact ou de la vue [2].

Comment ces sensations sont-elles ensuite détachées des organes et extériorisées? Nous l'avons déjà dit dans le chapitre précédent : par une nouvelle association avec l'idée d'un mouvement accompli, c'est-à-dire d'une distance.

1. M. Janet donne du mot « *toucher* », employé par les aveugles opérés, cette interprétation : « Le mot toucher n'est ici qu'une métaphore, qui veut dire que la lumière agit *immédiatement* sur le sens de l'œil, comme la chaleur sur la main. » En disant que les objets touchent leurs yeux, les aveugles voudraient donc dire, non pas que ces objets semblent adhérer à l'orbite de l'œil, mais seulement qu'ils sont perçus, *sans intervalle de temps*, aussitôt que s'ouvrent les yeux. Cette interprétation ne nous semble pas naturelle.

2. Nous avons dit plus haut que, tout à fait à l'origine, cette adhérence elle-même n'existe pas, qu'elle résulte de l'expérience, et que ces sensations ne sont d'abord rapportées nulle part. Pourtant on vient de voir que les aveugles opérés rapportent d'emblée les sensations optiques à l'organe même de l'œil. C'est qu'ils sont aidés par les sensations musculaires et tactiles, lesquelles sont depuis longtemps localisées. « Avant l'opération, dit M. Taine, l'aveugle a fermé et ouvert ses paupières, et connaît certainement leur situation. Or, d'ordinaire, aussitôt après l'opération, le jour trop vif l'oblige à les fermer et à contracter sa pupille. Voilà deux sensations musculaires dont il connaît l'emplacement et qui sans doute contribuent à lui faire situer sa nouvelle sensation contre le globe de l'œil. »

Conflit entre deux associations possibles. — Ajoutons ici quelques remarques nécessaires. La loi qui régit toutes les localisations est celle-ci : les sensations se localisent en s'associant à l'idée de leur cause ou condition, cause ou condition que nous fait connaître le mouvement ou le toucher explorateur. Or, en vertu de cette loi, les sensations optiques et visuelles contractent d'abord une association avec l'idée de l'organe où nous rencontrons leurs conditions ordinaires et les plus immédiatement reconnues.

Mais, d'autre part, les sensations tactiles, exigeant souvent pour être données, un mouvement en avant du corps tout entier ou de la main (pour saisir l'objet), et se modifiant avec ce mouvement, *tendent à s'associer* aussi avec l'idée du mouvement, c'est-à-dire de la distance. Par là donc elles tendent à se détacher de l'organe où elles ont été primitivement localisées.

De même pour les sensations visuelles : l'expérience nous apprend bien vite que les sensations visuelles dépendent non seulement de conditions organiques, mais d'autres conditions (les objets extérieurs) que nous constatons par divers tâtonnements, par la marche, par la préhension des objets, etc. En effet, nous éprouvons que nos sensations visuelles se modifient, si nous couvrons de notre main la surface de l'objet éclairé, si nous nous en éloignons, si nous nous en rapprochons, si nous tournons le dos à l'objet, etc. Donc les sensations de la vue tendent, comme celles du toucher, à se détacher de l'organe où se rencontrent leurs premières conditions.

Dissolution de la première : sa cause. — Voici donc en conflit deux associations contraires dont l'une est déjà établie, dont l'autre tend à s'établir. De ces deux tendances, laquelle l'emportera? — La seconde. — Pourquoi? — A cause de la *direction de l'attention*.

« Il n'y a en effet, dit excellemment M. Taine, que les conditions externes de nos sensations qui puissent *nous intéresser pratiquement*. Seules elles nous dictent nos actions, seules elles nous suggèrent le nombre de pas, l'amplitude du geste par lesquels, en atteignant l'objet aperçu, nous reproduirons en nous tel état agréable ou utile, par lesquels aussi, nous écartant de l'objet, nous éviterons tel état déplaisant ou nuisible. En un mot, les conditions externes de nos sensations tactiles ou visuelles nous importent infiniment plus que leurs conditions organiques, qui sont toujours les mêmes et toujours en notre pouvoir. Il en résulte que l'attention se porte tout entière sur ces conditions extérieures ; et, par suite, la première association, celle de la sensation avec l'idée de l'organe, s'efface comme inutile. Les associations intéressantes et utiles s'établissent et subsistent seules ; et dès lors, à chaque sensation tactile et visuelle, est

inséparablement associée l'idée d'un certain objet. C'est pourquoi ces états subjectifs nous semblent aujourd'hui appartenir aux divers objets de notre expérience. »

Progrès dans la représentation des objets. — Ainsi apparaît la première idée d'objets extérieurs à nous. Nous allons maintenant prendre de ces objets une connaissance plus concrète. En effet, la main s'appliquant à l'objet, et sachant désormais objectiver les sensations qu'elle éprouve, le connaît d'abord comme quelque chose de *solide*, de *résistant*. — De plus, avec sa propre étendue comme unité de mesure, et à l'aide de ses mouvements, elle *apprécie l'étendue* de l'objet. Et, comme elle se meut dans tous les sens, elle mesure l'objet dans ses *trois dimensions*. Elle a donc l'idée de la *forme réelle* et du *volume* de l'objet.

La vue assiste comme témoin aux expériences du toucher et en profite. Pour l'œil, alors même que la projection à distance de l'étendue colorée est opérée, le monde extérieur se réduit à des surfaces sans relief et sans volume. Mais, pendant que notre main se promène sur une sphère, par exemple, l'œil qui n'avait reçu de cet objet que l'impression d'un cercle plat mêlé d'ombre et de lumière, suit tous ses mouvements; et, comme nous avons déjà l'habitude de rapporter à un même objet les impressions tactiles et les impressions visuelles, l'objet qui devient un solide pour le toucher *explorateur*, devient aussi tel pour l'œil simple *spectateur*. « L'objet, dit très bien Condillac, prend sous nos yeux le relief qu'il a sous nos mains [1]. »

Ainsi se forme la représentation d'objets à trois dimensions, solides, colorés, coexistant dans un espace à trois dimensions.

§ IV

Quatrième stade : localisation des états inétendus dans les corps étrangers. — Un dernier pas reste à faire pour avoir la notion complète de l'objet : c'est de localiser dans l'objet nos sensations de son, de chaleur, de saveur et d'odeur. La

1. Remarquons qu'il ne s'agit pas seulement ici, comme on le dit d'ordinaire, d'une *simple association* des données de la vue avec celles du toucher. Les données de la vue subissent une *altération* pour s'adapter à celles du toucher. Celui qui perçoit une sphère ne voit pas un cercle plat ou mieux une ellipse, en *concevant* simplement que ce qui est une ellipse pour sa vue *serait une sphère pour le toucher :* il voit l'objet comme une sphère. Lorsqu'on entre dans les détails de la perception extérieure, on rencontre des cas très nombreux de cette altération apportée à la sensation par d'autres sensations ou même par des idées concomitantes.

plus nette de ces localisations est celle du son. Comme pour les sensations visuelles, il faudrait distinguer deux moments successifs de la localisation. Nous localisons d'abord les sensations acoustiques là où se trouve leur condition la plus voisine et la plus aisément saisissable, dans l'organe de l'ouïe; puis, en dehors de l'organe, là où se trouve la condition externe de ces sensations, condition qui est pour nous plus intéressante et fixe davantage notre attention.

Enfin, c'est par une opération semblable que nous localisons les sensations de saveur, d'odeur, de chaud et de froid.

Objectivation imparfaite de certaines sensations : sa cause. — Mais il faut remarquer qu'ici l'extériorisation de la sensation est moins nette. La raison en est que les conditions extérieures de l'odeur, de la saveur, du chaud et du froid n'ont pas, en général, pour la vie pratique, la même importance que les conditions des sensations tactiles, visuelles ou même acoustiques. Il en résulte que l'association avec ces conditions *extérieures* est moins forte, tandis que l'association avec les conditions *organiques* persiste davantage. De là vient que l'odeur, la saveur, le chaud et le froid sont quelque chose d'ambigu, et nous apparaissent tantôt comme une propriété des corps extérieurs, tantôt comme une modification de nos organes.

« La même loi, dit M. Taine, explique l'emplacement précis et défini, comme l'emplacement vague et indéfini que nous attribuons à nos diverses sensations, tantôt en nous[1], tantôt hors de nous, tantôt à la fois en nous et hors de nous. »

Telle est la genèse de notre représentation du monde extérieur

§ V

Distinction des perceptions naturelles et acquises. — La notion concrète de l'objet étant ainsi formée, grâce au concours de tous nos sens et à l'association de leurs données propres, il en résulte que, grâce à la mémoire, nos différents sens pourront se *suppléer* les uns les autres. Une perception d'un sens,

1. Les sensations qui ne sont jamais localisées hors de nos organes sont les sensations de *plaisir* et de *douleur*. La cause qui les provoque réside, en effet, le plus souvent, tout entière dans nos organes mêmes (faim, soif, migraine, etc.), et, dans tous les cas, ces sensations attirent surtout notre attention sur leurs conditions immédiates, à savoir : l'organisme. C'est pourquoi ces sensations ne sont jamais projetées hors de notre corps.

éveillant par association le souvenir des perceptions données simultanément par les autres sens dans des expériences antérieures, l'objet perçu par un seul sens apparaîtra devant nous avec toutes ses propriétés, comme s'il était perçu par tous les sens à la fois. Ainsi, rien qu'à l'odeur nous reconnaissons la rose; rien qu'au timbre et à la force de la voix, la personne qui parle et la distance de laquelle elle parle ; rien qu'à la vue d'un fer rouge, sa température; rien qu'à la forme optique d'un objet et à la distribution de la lumière sur sa surface, son volume, sa distance, son mouvement, etc.

Ces perceptions sont nommées **perceptions acquises**, par opposition aux **perceptions naturelles**, c'est-à-dire propres à chaque sens. Aristote les nomme **sensibles par accident.** Les perceptions acquises ne sont pas proprement, comme on voit, des *perceptions :* ce sont des *souvenirs*, des images éveillées, grâce à l'association, par des perceptions actuelles (la couleur rouge du fer, perçue actuellement par la vue, éveille le souvenir de la chaleur, constatée antérieurement par le toucher), et qui, justement parce qu'elles s'appuient sur des perceptions actuelles, participent de leur relief et de leur netteté.

Rôle désormais prépondérant de la vue : ses raisons. — De tous les sens, c'est la vue qui, grâce aux perceptions acquises, a le privilège d'étendre le plus loin le cercle de ses opérations. L'œil s'empare et profite de toutes les découvertes dues principalement au toucher; et dès lors le toucher, ce sens qui est primitivement le plus précieux, le plus fécond de tous, demeure, pour ainsi dire, oisif et inutile. C'est l'œil qui désormais nous servira de main. C'est qu'en effet l'œil a sur la main trois avantages essentiels.

a) Sa **portée** d'abord est aussi vaste que celle du toucher est bornée : grâce à la vue, il nous semble que nos bras, s'allongeant à l'infini, enveloppent tout l'horizon, et que notre doigt se pose, avec notre regard, sur le sommet des montagnes et la voûte même du ciel.

b) En même temps que, par sa portée, l'œil nous ouvre l'infiniment grand, par sa délicatesse et son **acuité** il nous fait saisir l'infiniment petit : du regard, nous touchons, nous pesons les poussières impalpables qui flottent dans un rayon de soleil. La sensibilité rétinienne est prodigieuse : sur la rétine on peut percevoir plus de 500 impressions distinctes dans une longueur d'un millimètre, c'est-à-dire plus de 250 000 impressions différentes dans la surface

d'un millimètre carré. La sensibilité du toucher le plus délicat est mille ou deux mille fois plus grossière.

c) Enfin la vue ne l'emporte pas moins par la **rapidité** de son opération : un mouvement insignifiant de l'œil parcourt d'immenses étendues et rassemble en une seconde un nombre d'impressions que notre main ne suffirait pas à nous donner dans toute une vie. Le toucher semble avoir ces semelles de plomb dont parle Bacon. L'œil n'a pas seulement des ailes, il est prompt comme la pensée. C'est pourquoi l'œil est l'auxiliaire le plus précieux de la pensée.

Résumé. — Il y a donc bien à redire au mot d'Anaxagore : « L'homme est intelligent parce qu'il a une main. » Oui, c'est à la main qu'on doit les premières découvertes dans le monde des sens ; mais c'est la vue qui les généralise et les exploite. L'une est comme un esprit judicieux, mais lourd ; l'autre a les vastes aperçus, les intuitions vives et promptes du génie. Réduits à la main, tous nos efforts n'auraient pas même réussi à nous faire vivre. Grâce à l'œil, non seulement nous vivons, mais nous avons le moyen de connaître et le temps d'admirer la variété, l'immensité, la beauté de la nature.

§ VI

Appendice : des prétendues erreurs des sens. — Dans la théorie ci-dessus exposée sur l'origine de l'idée du monde extérieur, nous trouvons tous les éléments nécessaires d'une réponse à la vieille objection contre la légitimité de la certitude, qui se tire des prétendues erreurs des sens. Ces prétendues erreurs sont de plusieurs sortes.

Première sorte d'erreur. Réponse. — La vue, dit-on, nous trompe en nous faisant voir ronde une tour éloignée qui est carrée ; en nous montrant brisé le bâton à demi plongé dans l'eau qui est droit ; en nous figurant une perspective alors que nous n'avons sous les yeux qu'une peinture sur un tableau, etc. — **Réponse** : La réponse résulte de la distinction entre les perceptions naturelles et les perceptions acquises, entre ce qui est réellement *donné* à la vue et ce qui est *surajouté*, en vertu de l'habitude, par l'imagination, aux données de la vue. L'apparence optique est réellement dans tous ces cas ce qu'elle serait si la tour était ronde, si le bâton était brisé, si une perspective était sous nos yeux : et elle doit être telle. Mais par cette apparence l'association habituelle est mise en jeu,

et nous nous représentons une tour ronde, un bâton brisé, une perspective. Comment la vue serait-elle coupable, puisque la forme réelle et la distance des objets ne sont pas de son ressort et qu'elle n'en connaît pas?

Deuxième et troisième sortes d'erreur. Réponse. — Mais, dira-t-on, les sens nous trompent même dans leurs perceptions propres : c'est ce qui a lieu quand l'état normal de leurs organes se trouve altéré. Dans la jaunisse, les objets, dit-on, paraissent jaunes, comme si l'on avait un verre jaune devant les yeux. Dans certaines maladies, les odeurs, les saveurs changent complètement de nature, etc.

Bien plus, les sens ne sont pas seulement le jouet d'*illusions accidentelles*, comme celles dont on vient de parler; mais, dans le domaine de leurs perceptions propres et dans leur état normal, ils sont le jouet d'une *illusion universelle* et *fondamentale*, car aucune perception sensible n'est l'*image* vraie de la réalité. Nous percevons des couleurs, des sons, de la chaleur, etc. Or la science démontre que tous ces sensibles n'ont pas d'existence objective et se réduisent au mouvement.— **Réponse** : On répondra à cette seconde et à cette troisième objections comme à la première, en distinguant avec plus de rigueur ce qui est proprement perception naturelle de ce qui est perception acquise. La couleur, par exemple, est bien une perception naturelle de la vue; mais ce n'est pas la vue elle-même qui transforme cette sensation en propriété objective des corps. L'objectivation résulte, on l'a vu, d'une association ultérieure entre la couleur et l'idée de la distance. Ainsi des autres sensibles.

Dans tous ces cas, on peut dire que les sens ne nous trompent pas et ne peuvent nous tromper parce qu'*ils ne nous disent rien*. Les sens nous apportent purement et simplement des données sensibles : voilà leur rôle. Là-dessus, nous construisons des associations d'où résulte une *apparence*, une *interprétation* de ces données sensibles. Ce travail d'interprétation ne nous conduit jamais à la vérité *absolue* sur la nature des corps. Il nous conduit ordinairement à des résultats d'une vérité *relative* et d'une utilité *pratique* incontestables. Accidentellement il nous conduit à des résultats sans aucune vérité ni utilité[1]. Les sens n'ont, en aucun cas, ni le mérite des premiers, ni la responsabilité des seconds.

1. Ainsi, nous nous trompons toujours, au point de vue absolu, lorsque nous nous figurons la saveur dans l'objet. Mais il y a ordinairement, dans cette erreur même, une part de vérité, à savoir : que l'objet possède une qualité par laquelle il

Quatrième sorte d'erreur. Réponse. — Enfin on accuse les sens d'une erreur plus grave encore. Ils ne nous tromperaient pas seulement sur la *nature*, mais sur l'*existence* des objets. Les perceptions de la veille ne seraient qu'un rêve ou une hallucination pure et simple (au lieu d'être, comme dit M. Taine, une hallucination *vraie*). — Réponse : S'il était vrai qu'il y eût encore ici une erreur, elle ne serait pas plus imputable aux sens que les précédentes, car les sens donnent simplement des sensations, et ne se prononcent point sur l'existence ou la non-existence d'objets extérieurs. — Mais on établira d'ailleurs en métaphysique que l'erreur dont on parle n'existe pas : il y a un monde extérieur.

Quant à l'objection tirée des rêves et de l'hallucination, elle se résout aisément par les deux remarques suivantes : 1° tout rêve, toute hallucination supposent eux-mêmes une action du cerveau : or le cerveau fait partie de ce qu'on nomme le monde extérieur; — 2° le rêve et l'hallucination n'amènent jamais dans la conscience des représentations sensibles absolument nouvelles et originales, mais disposent seulement dans un ordre nouveau les sensibles de la veille. L'imagination, même la plus inventive, ne peut, même en rêve, créer de toutes pièces une donnée sensible originale. Par là on est amené à conclure que tout ce qu'il y a d'original et d'irréductible dans les données sensibles, n'est point, comme on le dit, une création de notre esprit, mais une représentation suscitée en nous par l'action d'objets extérieurs.

nous procure la sensation de saveur. Il y a surtout cette utilité pratique que, par le moyen de cette saveur, nous discernons si l'objet est bon ou non à manger. Enfin, accidentellement, si l'organe est altéré, le jugement porté sur l'objet sera sans valeur pratique non plus qu'intellectuelle.

CHAPITRE XXXIII

L'IDÉE DU MOI

RÉALITÉ, ÉLÉMENTS, CARACTÈRES, ORIGINE, PERVERSIONS DE L'IDÉE DU MOI

§ I

Réalité de l'idée du moi. — Quand je parle des phénomènes divers qui se succèdent dans ma conscience, je dis : *mes* pensées, *mes* sentiments, *mes* résolutions, etc.; ou bien : *je* pense, *je* sens, *je* veux. J'attribue ainsi les phénomènes qui se succèdent dans ma conscience à un certain *sujet* que j'appelle *moi*. Or le langage est la traduction de ce qui existe dans la conscience. Donc, outre l'idée des divers phénomènes, j'ai dans ma conscience l'idée du moi, sujet de ces phénomènes. On peut être d'avis différent sur la nature, les éléments, les origines de cette idée; il ne peut y avoir qu'un avis sur la **réalité** même de cette idée.

Elle n'est pas permanente dans la conscience. — Pourtant on peut se demander si cette idée, dont la réalité ne saurait être l'objet d'aucun doute, est *constamment* présente dans la conscience; si elle est *nécessairement* concomitante de chaque phénomène de conscience particulier. — L'expérience nous permet de répondre : non. L'idée du moi, quoique ordinairement présente à la conscience, ne l'est pas uniformément et constamment. Elle a ses obscurités, ses intermittences. On dit que l'on est parfois « hors de soi », ce qui revient à dire que l'idée du moi est parfois hors de la conscience, et que la perception particulière (plaisir, douleur, passion, etc.) éprouvée à cet instant occupe momentanément toute la conscience, en excluant l'idée du moi. Il en est ainsi chaque fois que nous sommes fortement saisis par quelque objet : si nous assistons, par exemple, à quelque drame pathétique réel ou fictif; si nous poursuivons avec une grande tension d'esprit la solution d'un problème, etc.[1].

1. Voy. de bonnes observations sur ce sujet, *Revue phil.*, 1866, t. II, p. 374 et suiv.

Elle n'est pas primitive. — Partant de ce fait d'expérience, que l'idée du moi subit des intermittences dans la conscience, nous pouvons admettre avec une haute probabilité que l'idée du moi n'est pas *absolument contemporaine* de la conscience. Au début de la vie, doit s'écouler une période où les états particuliers et successifs, plaisirs, douleurs, sensations diverses, etc., sont les seuls éléments de la conscience. Le métaphysicien Maine de Biran s'accorde sur ce point avec le sensualiste Condillac. Il conteste l'explication que donne celui-ci de l'origine de l'idée du moi, mais il admet avec lui qu'il faut en chercher l'origine, c'est-à-dire, par conséquent, que cette idée n'est pas primitive.

« Je ne vois aucune raison de penser avec Hamilton et M. Mansel, écrit, dans le même sens, Stuart Mill, que le moi soit une donnée originelle de la conscience, et que la simple impression subie par nos sens implique ou porte avec elle une conscience d'un Soi, non plus que d'un non-Soi... Je ne vois pas de raison de penser que le moi précède la mémoire. » (*Phil. de Ham.*, 249.)

On peut donc concevoir la conscience sans l'idée du moi. Telle est sans doute la conscience de beaucoup d'animaux inférieurs : l'huître a des sensations, il est infiniment probable qu'elle n'a pas de moi.

Objection. Réponse. — Mais, demande Jouffroy (*Mémoire sur la distinct. de la physiol. et de la psych.*), comment, d'un état de conscience que j'aurais sans savoir que c'est moi qui l'ai, pourrais-je jamais en venir à moi ? — Mais c'est justement cet avènement de l'idée du moi, et cette attribution au moi des divers états de conscience, que des psychologues de différentes écoles ont essayé d'expliquer. C'est seulement après échec constaté de ces théories, et de toutes les autres théories possibles, qu'il serait permis de considérer l'idée du moi comme une donnée inséparable des premiers phénomènes de conscience.

Conclusion. — Concluons : l'idée du moi est une idée réelle ; ce n'est pas une idée nécessaire.

§ II

Éléments de l'idée du moi. — Après avoir constaté la réalité de l'idée du moi, il faut chercher quels sont les **éléments** ou matériaux composants de cette idée.

Ce n'est pas l'idée d'une substance indéterminée. — L'idée du moi est-elle l'idée *d'une substance*, une dans la multiplicité de ses phénomènes, identique dans la succession de ses phénomènes? — Cela dépend, répondrons-nous, de ce qu'on veut appeler *substance*. Si l'on entend par substance une réalité indéterminée, indéfinissable, support mystérieux des modes et des qualités, qui serait en elle-même sans mode et sans qualité, un *je ne sais quoi* dont on ne peut rien dire, sinon qu'il est un et identique, mais qu'on est d'ailleurs incapable de spécifier, — nous nions que l'idée du moi soit l'idée d'une chose semblable. Car, loin d'être une idée vague indéterminée, indéfinissable, l'idée du moi est une idée absolument concrète et déterminée. Si l'idée de notre moi était l'idée d'une substance de ce genre, cette idée n'aurait rien qui la distinguât de l'idée des substances étrangères : notre moi et les autres moi seraient pour nous indiscernables. Or qu'y a-t-il au contraire pour chacun de plus personnel, de plus distingué que l'idée de son propre moi?

C'est l'idée d'un être déterminé par certains pouvoirs — Au contraire, entend-on par *substance* quelque chose de concret, un groupe de pouvoirs et d'attributs parfaitement déterminés, qui nous apparaissent comme formant un tout unique, et comme subsistant d'une manière permanente dans la durée, — alors nous dirons que le moi se représente à ses propres yeux comme une substance. — Voyons donc de quels éléments cette substance ou cet être nous paraît constitué.

Dans l'idée du moi, entrent d'abord les idées de certains **pouvoirs** ou facultés. Quand je parle de moi-même, j'ai l'idée d'un être *capable* de penser, de sentir, de vouloir; et non pas seulement capable de penser, de sentir, de vouloir en général, mais, d'une manière plus déterminée, capable de voir, d'entendre, de toucher, de goûter, de jouir, de souffrir, etc.; ou même, avec plus de précision encore, capable de voir, entendre, juger de telle façon, dans tel cas donné; de sentir de telle façon, dans tel cas donné; de vouloir de telle façon, dans tel cas donné.

Ainsi, nos facultés générales, puis nos capacités particulières, puis nos aptitudes spéciales, nos habitudes, notre caractère, nos goûts, nos manières ordinaires d'être et d'agir, en deux mots tous les attributs qui nous sont communs avec les autres hommes, et, en même temps, toutes les déterminations particulières de ces attributs, qui nous distinguent des autres hommes et font notre personnalité

propre, voilà les premiers éléments intégrants de l'idée du moi.

Ces pouvoirs semblent unis à un organisme. — Mais ce n'est pas le tout de l'idée du moi. Notre moi n'est point pour nous, tant que nous ne pensons pas en métaphysiciens, quelque chose de purement spirituel. En fait, l'idée que j'ai de mon organisme est aussi partie essentielle de l'idée du moi[1]. Tous ces pouvoirs dont on vient de parler nous apparaissent localisés dans un corps que, pour cette raison, nous appelons *nôtre*. Et ils n'y sont point seulement « logés comme un pilote en son navire » (Descartes), mais ils nous semblent « unis et mélangés » avec ce corps, au point de ne faire qu'un seul « tout substantiel » avec lui. — Le langage témoigne de cette vérité, car le mot *je* ou *moi* nous sert indifféremment pour désigner la partie spirituelle ou la partie matérielle de notre être. Comme on dit : je pense, je sens, je veux, on dit aussi : je grandis, je marche, je respire. On dit de même indifféremment : je suis souffrant, ou : mon corps est souffrant, etc. — Telle est la matière de l'idée du moi.

L'idée du moi n'est pas constituée par la série des événements. — Beaucoup de psychologues définissent autrement l'idée du moi; pour eux, l'idée du moi est essentiellement constituée par la *série des souvenirs* enchaînés; nos événements successifs seraient, à nos propres yeux, les éléments composants de notre moi. « Le moi, dit en ce sens un disciple de Condillac, est une collection de sensations. » — Sans discuter ici cette thèse au point de vue métaphysique, il est permis, en se plaçant uniquement au point de vue psychologique, de la rejeter au nom de l'expérience et des faits.

Preuves. — En effet : 1° lorsque j'ai conscience d'un fait actuel que je m'attribue, lorsque je dis, par exemple : je souffre, — ce moi auquel je rapporte ma souffrance m'apparaît comme quelque chose de présent et d'*actuel*, aussi bien que ma souffrance elle-même ; il en est le témoin, il en est le sujet. Ce moi tout entier présent n'est donc pas constitué à mes yeux par une série d'états *successifs* qui m'apparaîtraient comme *passés*.

1. « *Je* dans son sens primitif et dans son sens actuel, pour la masse du genre humain, signifie l'individualité dans son tout, dont l'élément dominant dans la pensée c'est l'organisme avec ses formes étendues. » (Spencer, *Pr. de psych.*, tr. fr., II, 333). — « L'homme, dit M. de Biran, III, 195, n'est pour lui-même ni une âme à part le corps vivant, ni un certain corps vivant à part l'âme qui s'y unit sans s'y confondre... Le sentiment qu'il a de son existence n'est autre que l'union ineffable des deux termes qui la constituent. » Cf. Taine, *de l'Intelligence*, II, 152.

2° Lors même que je me souviens de mon passé, le moi ne m'apparaît pas davantage comme constitué par la série de mes évènements passés, mais comme le *sujet constant* et toujours entier, auquel s'attribue successivement chaque terme de cette série. Si je dis, par exemple : « J'ai fait telle chose il y a dix ans, » la série de mes évènements écoulés depuis dix ans n'est nullement présente à ma pensée ; je songe seulement à l'action faite il y a dix ans, et j'attribue cette action à un moi représenté dans ma conscience par un groupe d'images *sensiblement identiques* à celui qui représente mon moi actuel.

3° Enfin, si l'idée du moi était faite des souvenirs de mes évènements passés, comment le moi s'apparaîtrait-il à lui-même comme quelque chose d'identique ? Dans cette hypothèse, il n'y aurait qu'une origine assignable à cette croyance à notre identité, à savoir : la *liaison* régulière, l'*enchaînement* continu de tous nos évènements dans le souvenir, et, par suite, la possibilité de parcourir toute la série, sans rencontrer nulle part de solutions de continuité. Mais, en fait, cette chaîne est, en mille endroits, brisée par les défauts de notre mémoire. Nous n'avons de notre passé qu'une mémoire discontinue et fragmentée. Pourtant nous croyons à l'identité de notre moi. Donc l'idée du moi ne peut pas être constituée par la série de nos évènements remémorés. Nos évènements successifs, incessamment variés, c'est *notre vie*, c'est *notre histoire*, ce n'est pas nous-mêmes.

§ III

Caractères de l'idée du moi : unité, identité. — Quels sont maintenant les **caractères** que le moi s'attribue à lui-même ? — C'est l'**unité** et l'**identité**. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point. On peut contester, au point de vue métaphysique, l'unité et l'identité *réelles* de notre être. On ne peut contester son unité et son identité *apparentes*. Le moi s'apparaît à lui-même comme un dans la multiplicité de ses manières d'être (par exemple, il nous semble que c'est un même moi qui, assis près d'un foyer allumé, perçoit par tout son corps la chaleur, voit de ses yeux la flamme, entend de ses oreilles le pétillement du brasier, etc.), — et comme identique à travers la succession de ses manières d'être (il nous semble, par exemple, quand nous écrivons une lettre, que c'est le même moi qui au commencement met la main à la plume, et à la

fin, présente ses salutations)[1]. — Tels sont les caractères de l'idée du moi.

§ IV

Origine de l'idée du moi. — Il faut maintenant expliquer cette idée, en chercher l'origine. Expliquer cette idée, ce sera expliquer la formation de ce groupe de représentations qui constitue le moi, ainsi que l'unité et l'identité apparentes de ce groupe.

A. **Origine de l'idée du corps propre.** — L'idée du moi est en partie constituée par l'idée de notre propre *corps*. Nous savons déjà comment s'engendre cette idée.

B. **Origine de l'idée des pouvoirs personnels : les uns sont conçus d'après l'expérience.** — L'autre élément de l'idée du moi c'est l'idée des *pouvoirs spirituels* que nous localisons dans le corps. Il faut ici distinguer entre ces pouvoirs. Les uns ne sont conçus que par une *inférence* fondée sur les expériences passées. Mais il en est d'autres qui sont l'objet d'une *appréhension immédiate* et directe. — S'agit-il des pouvoirs de penser, de juger, de comprendre, de se souvenir, d'éprouver telle ou telle sensation, etc. ? Je n'ai aucune conscience directe des *pouvoirs* d'accomplir ces actions et de subir ces modifications, antérieurement à ces actions et ces modifications elles-mêmes. Mais l'*expérience* m'apprend que ces actions et ces modifications sont *possibles* dans certaines circonstances ; et c'est pourquoi je m'attribue les *pouvoirs* de les faire ou de les subir. L'idée d'un pouvoir permanent n'est, dans ce cas, que la conséquence de la conception d'une *possibilité permanente*, laquelle m'est enseignée par l'expérience.

« Parmi nos événements, dit M. Taine (*de l'Intell.*, II, 212.), des classes s'établissent ; ils se groupent spontanément selon leurs ressemblances et leurs différences ; les plus usités, marcher, saisir avec la main, soulever un poids, sentir, toucher, flairer, voir, entendre, se souvenir, prévoir, etc., s'assemblent chacun sous un nom. Nous les concevons comme possibles pour nous ; et ces possibilités, incessamment vérifiées et limitées par l'expérience, constituent nos pouvoirs ou facultés. Il n'en est pas une dont la présence, la portée et les bornes ne nous soient manifestées à chaque heure ; de sorte que son idée est associée à l'idée du moi par des anneaux à chaque heure reforgés et fortifiés. » (Cf. 188-189.)

1. On ne confondra pas l'identité ainsi entendue avec l'identité dont il est question dans le principe rationnel d'identité. L'identité dont il est ici question, c'est la permanence ou l'unité d'un être *dans le temps;* l'identité affirmée par le principe d'identité, c'est l'absence de contradiction intrinsèque qui est la condition de tout être, de tout phénomène, *à un moment quelconque du temps.*

Le pouvoir volontaire est appréhendé immédiatement. Preuves : l'idée de pouvoir doit dériver de l'expérience. — Mais l'idée des pouvoirs de désirer et surtout de vouloir ne paraît pas reposer uniquement sur une inférence du même genre. Tout d'abord, on peut dire à priori qu'*il faut bien* que nous ayons, par quelque endroit, l'expérience directe du *pouvoir;* sans quoi, réduits uniquement à l'expérience des actes et des manières d'être, nous pourrions, tout au plus, concevoir par delà ces actes et ces manières d'être la *possibilité* qu'ils se reproduiront, mais nous ne pourrions concevoir l'idée d'une *puissance* réelle et actuelle, fondement de cette possibilité. D'où viennent ces idées de *pouvoir*, de *faculté*, d'*activité* créatrice, si nous n'avons aucune expérience de ces choses ?

Cette expérience se fait par la volonté. — En fait, maintenant, il est certain que le désir et la volonté nous offrent les moyens de faire cette expérience (voy. ch. XIII). La volonté surtout nous est révélée comme puissance, indépendamment de ses actes.

« Dans chacune de mes résolutions, avait dit Maine de Biran, je me connais comme cause antérieure à son effet et qui lui survivra ; je me vois en deçà, en dehors du mouvement que je produis, et indépendamment du temps. C'est pourquoi, à proprement parler, je ne deviens pas, mais, réellement et absolument, je suis. »

La distinction de l'acte et du phénomène passif présuppose la conscience du pouvoir. — Les philosophes partisans du phénoménisme (c'est-à-dire qui n'admettent d'autre réalité que les phénomènes, ou du moins qui nient que nous connaissions jamais autre chose que des phénomènes) contestent ce sentiment de la force ou de la puissance. Par la conscience, d'après eux, nous n'atteignons que nos états présents. « La conscience, dit Stuart Mill, m'apprend ce que je fais ou ce que je sens, non ce dont je suis capable. » A quoi M. Fouillée répond [1] :

« Mais comment distinguer ce que je *fais* de ce que je *sens* ou je *subis*, si je vois seulement la chose faite, l'état de choses réalisé, sans aucun lien avec une puissance dont il dérive? Même pour savoir que je *fais* une chose il faut savoir que je la *puis*. Est *mien* ce que je *puis*, ce dont je suis la condition suffisante et immédiate. Est étranger à moi, passif pour moi, ce dont je vois en moi l'actuelle réalité sans en voir en

1. Voy., dans son ouvrage sur *la Liberté et le Déterminisme*, les belles pages sur *la Conscience de l'activité*, liv II, ch. I.

moi la puissance, ce que je ne *puis* pas réaliser et qui pourtant se réalise. » (Cf. ce que nous avons dit, ch. XXII, sur l'origine de l'idée de cause.)

Telle est l'origine des divers éléments qui composent l'idée du moi.

Explication des caractères attribués au moi. — Reste à rendre compte des *caractères* que nous attribuons au moi : l'*unité* et l'*identité*.

A. **Unité : genre d'unité du moi; elle est synthétique.** — Quelle est l'espèce d'unité qui paraît appartenir au moi ? — Il y a deux espèces d'unité : l'unité qui résulte de la *simplicité absolue :* telle est l'unité d'un point mathématique ; et l'unité de composition ou synthétique, qui résulte de l'union d'une pluralité d'éléments ou de parties : telle est l'unité d'un arbre, d'un animal, d'une maison. — Remarquons que cette unité, non moins que la précédente, implique l'*indivisibilité*. Sans doute les parties d'une maison sont séparables : mais, dès qu'elles sont séparées, il n'y a plus de maison. — Or, de ces deux espèces d'unité, c'est évidemment la seconde qui s'attribue au moi, car le moi enveloppe une multiplicité dans son unité. Et, quoique multiple en ce sens, le moi n'en est pas moins indivisible : car si, par la pensée, je retranche de mon moi tel ou tel de ses pouvoirs, la pensée ou la volonté par exemple, ce qui reste n'est plus mon moi.

Elle suppose : 1° que les éléments de cette idée soient assemblés par la mémoire. — Comment expliquer une telle unité? — Tout d'abord il faut que les éléments composants de l'idée du moi soient *réunis* et ramassés de façon qu'il soit possible d'en former un tout. Comment sont-ils réunis ? — Par l'association des idées et la mémoire. L'association des idées procède ici comme pour les corps extérieurs. L'association unit *dans la mémoire* ce qui est constamment uni *dans l'expérience*. C'est ainsi, par exemple, qu'elle réunit en un faisceau les propriétés dont l'ensemble constitue le corps qu'on appelle l'*or ;* de telle sorte que, alors même qu'une seule des propriétés de l'or est présentement expérimentée, toutes les autres nous semblent présentes. Pareillement, alors même que nous ne percevons actuellement qu'une partie de notre organisme ou que nous ne faisons l'épreuve que de tel ou tel de nos pouvoirs spirituels, grâce à l'association des idées, nous nous apparaissons comme tout entiers présents à nous-mêmes.

Qu'ils soient enveloppés dans l'unité de conscience. — Mais ceci même suppose une autre condition, à savoir : l'*absolue unité d'aperception* ou *de conscience*. En effet, pour former l'idée d'un tout, il ne suffit pas que les matériaux suffisants soient rassemblés ; il faut encore que tous ces matériaux soient saisis ensemble dans *une même intuition*. Une maison a beau avoir en elle-même une certaine unité, qui résulte de la fin commune de toutes ses parties, l'unité de la maison n'existera pour l'esprit qu'autant que l'esprit *saisira ensemble* toutes ces parties et leur rapport commun. Pareillement, l'association des idées aurait beau grouper les éléments constitutifs de l'idée du moi, ces éléments ne formeraient jamais un moi s'ils restaient isolés les uns des autres dans des consciences séparées.

Résumé. — Ainsi l'idée du moi est une synthèse : l'association des idées fournit les éléments de la synthèse ; et la synthèse s'opère par l'unité d'aperception.

B. **Identité : distinction de l'identité réelle ou substantielle et de l'identité personnelle.** — Il est plus difficile d'expliquer l'identité apparente du moi. — Il importe ici de bien saisir l'objet de la question. Pour cela, il faut distinguer deux identités : l'identité de l'être, ou de la substance, ou de l'âme, appelée *identité métaphysique ;* et l'identité du moi, ou de la personne, appelée *identité morale*. Cette distinction est classique. Ainsi, dans la question de l'immortalité, lorsqu'on a prouvé l'immortalité par la simplicité de l'âme (l'âme étant simple ne peut périr, comme le corps, par décomposition), on fait observer que cette preuve démontre la persistance de l'être ou de la substance, mais non la persistance des attributs moraux, conscience, mémoire, etc., qui constituent le moi ou la personne. L'identité de la substance n'est donc pas la même chose que l'identité de la personne. Dans la doctrine de la transmigration et de la métempsycose, on admet qu'une même âme ou substance peut animer successivement différents corps et devenir tour à tour Socrate, César, Virgile, etc.; et cela, sans que cette âme *ait conscience* de son identité dans ces incarnations successives. On admet donc ici une pluralité de personnes ou de moi tout en maintenant l'identité de la substance.

D'après ces exemples, on voit bien ce qu'il faut entendre par l'identité de la substance et l'identité de la personne. L'identité de la substance, c'est l'identité *réelle* de l'être. L'identité de la personne, c'est le *sentiment*, la *croyance* que, à tort ou à raison, l'être conscient

a de sa propre identité. L'identité de substance consiste à *être* réellement identique, l'identité personnelle consiste à *se juger* soi-même identique.

L'une est problématique, l'autre incontestée. — Cette distinction bien comprise, on voit immédiatement que l'identité de substance est *problématique*, tandis que l'identité du moi ou de la personne est un fait *incontestable* et *incontesté*. C'est un grand problème de métaphysique de savoir s'il y a en nous une substance, et si cette substance est identique. Mais quant à cette identité apparente, à cette conviction de l'identité, qui constitue l'identité du moi ou de la personne, c'est bien la plus certaine des réalités. Si, réellement et absolument, nous sommes identiques, cette conviction sera bien fondée ; si, au contraire, réellement et absolument, notre être ne possède pas l'identité, cette conviction sera illusoire. Mais, en tout cas, vérité ou illusion, cette conviction, cette apparence est *un fait psychologique réel*, dont il s'agit maintenant de trouver l'explication.

Explication de l'identité personnelle. Dérive-t-elle de l'aperception d'une identité réelle ? — Or, de même que, au premier abord, l'explication la plus naturelle de la croyance au monde extérieur semblait être d'admettre une perception du monde extérieur, de même ici il semble que l'explication la plus naturelle de la croyance à notre identité, soit d'admettre qu'*il y a* en nous une substance réellement identique, et que cette identité *est aperçue* par la conscience. Mais cette explication n'est pas admissible.

Cette perception est impossible. — En effet, admettons sans discussion l'existence de cette substance et son identité ; admettons, de plus, la perception de cette substance par la conscience : nous disons qu'on n'aura encore rien fait pour expliquer l'*idée* de l'identité. Car il n'y a pas, à proprement parler, de perception possible de l'identité. — En effet, d'une part, l'identique c'est ce qui demeure le même *durant un certain temps;* l'idée d'identité est inséparable de l'idée de *durée*. Or, d'autre part, toute perception proprement dite s'exerce dans le présent et ne peut, par conséquent, saisir que le présent. Donc il y a, pour ainsi dire, disproportion, incommensurabilité entre la chose qu'il s'agit ici de percevoir et l'instrument de ia perception. Prétendre qu'on peut apercevoir directement l'identité, c'est vouloir rendre le présent de la perception, qui n'est qu'un point, coextensif à une durée, qui est

étendue ; à peu près comme si l'on voulait apercevoir tout le firmament à la fois par le trou d'une aiguille, ou toucher simultanément toutes les parties d'une surface étendue avec la pointe inétendue de cette aiguille [1].

L'idée de l'identité suppose la mémoire. — On voit par là que, l'idée de l'identité impliquant à la fois l'idée de l'existence présente et l'idée de l'existence passée, on ne saurait l'expliquer sans avoir recours à la *mémoire*, qui seule peut, au moment présent, nous fournir l'idée d'une existence passée, et faire coexister, dans la conscience, cette idée de l'existence passée avec le sentiment immédiat de l'existence présente.

Manières de juger de l'identité des objets externes. — Ceci posé, avant d'aller plus loin, et pour éclairer notre recherche, il est bon de se demander comment nous jugeons de l'identité des choses extérieures. Peut-être la solution de cette question nous donnera-t-elle quelque lumière sur l'origine du jugement par lequel nous affirmons notre propre identité.

1° **Après intervalle : l'indice est alors l'identité spécifique des représentations.** — Or nous jugeons de l'identité des choses extérieures dans deux cas différents, et par deux moyens : 1° Lorsque, après avoir perçu un objet, nous cessons de le percevoir, et que, le percevant de nouveau après un certain intervalle, nous avons le sentiment que la première et la seconde perception sont les mêmes *spécifiquement*, nous croyons que l'objet est le même *numériquement*, c'est-à-dire identique. Par exemple, je lis un livre ; appelé ailleurs, je reviens au bout d'une heure : si je retrouve le livre ouvert à la même page, je crois à l'identité du livre.

2° **Sans intervalle : l'indice est alors l'invariabilité d'une représentation continue.** — 2° A plus forte raison, je crois à l'identité du livre tout le temps de ma lecture, lorsque je ne quitte pas le livre des yeux. — Ainsi, deux moyens de juger de l'identité : l'un c'est l'identité spécifique (la parfaite ressemblance) de deux représentations, séparées par un intervalle de temps ; l'autre, c'est la continuité d'une perception invariable.

Rôle de la mémoire dans les deux cas. — Dans les deux cas, remarquons-le, nous faisons appel à la mémoire. Cela est évident dans le premier cas ; car il faut que la première perception nous soit restituée par la mémoire, pour être comparée à la seconde.

1. Il n'y a pas plus de conscience immédiate de l'identité qu'il n'y a de sensation du mouvement (ch. X), et pour la même raison

Mais cela n'est pas moins vrai dans le second cas ; car la perception que nous appelons continue se résout, en réalité, en une infinité de perceptions successives ; et il faut bien que la mémoire fasse coexister, avec la perception actuelle du moment présent, le souvenir de la perception ou des perceptions antécédentes : sans quoi, nous n'aurions aucune idée de la durée, ni, par conséquent, de l'identité de la perception. A chaque moment coexistent donc dans la conscience une perception et un souvenir ; seulement, le souvenir n'est pas ici, ce qu'il est d'ordinaire, la restauration d'une perception *après un intervalle d'oubli ;* il est la prolongation un peu affaiblie d'une perception *immédiatement antécédente.* C'est pourquoi il se confond si aisément avec la perception présente ; et c'est pourquoi enfin il nous semble que c'est par une perception directe que nous saisissons, dans ce cas, l'identité de l'objet [1].

Mêmes procédés pour l'identité du moi : 1° cas de l'identité actuelle. — C'est de ces deux mêmes façons que nous jugeons de l'identité du moi. — Parlons d'abord du second cas.

Tout le temps que je fais une lecture, je juge que je suis le même. Sur quoi repose ce jugement ? — Il ne suffirait pas d'alléguer la continuité des *perceptions* et des *idées* durant cette lecture, car nos perceptions et nos idées sont, on l'a vu, les *événements* du moi et non pas le *moi lui-même.* — Mais une fois que l'idée du moi s'est formée, comme on l'a expliqué plus haut, cette idée devient une représentation concomitante de la plupart de nos événements, sinon de tous. Donc, tout le temps de ma lecture, l'idée du moi qui la fait est présente à la conscience. Or cette idée du sujet qui lit ne subit, durant tout ce temps, non plus que l'idée du livre, aucune variation dans ma conscience. Donc, comme je juge que c'est le même livre, je dois juger et je juge que c'est le même moi.

On pourrait répéter ici au sujet du moi ce qu'on a dit au sujet du livre, à savoir : que la continuité de la conscience résulte de la mémoire qui, dans la conscience présente, répercute, prolonge, et fait, pour ainsi dire, pénétrer la conscience immédiatement antécédente. Sans cette pénétration de la conscience passée dans la conscience présente, il y aurait une série de consciences infinitésimales, juxtaposées les unes aux autres, mais extérieures les unes aux autres, et *séparées,* quoique *contiguës.* Ce serait une discontinuité absolue de

1. C'est une illusion semblable qui nous fait croire que nous voyons le mouvement d'un corps, alors pourtant que nous ne voyons jamais le mobile qu'en un point, en nous souvenant seulement des points antérieurement occupés.

la conscience; et il n'y aurait aucune idée possible de l'identité[1]. — Mais, grâce au souvenir recueilli par la conscience présente, le moi semble à chaque instant, non seulement hériter de lui-même, mais se survivre à lui-même; ou plutôt il semble posséder une même et indéfectible existence, qui traverse le temps en triomphant de ses lois.

2° **Cas où l'identité est reconnue après intervalle.** — Maintenant, comment jugeons-nous que le moi d'il y a huit jours, un mois, un an, dix ans, etc., est le même que le moi actuel? On ne peut pas alléguer que, l'idée du moi ayant *sans discontinuité* occupé la conscience durant tout ce temps, il nous reste actuellement le souvenir que le moi n'a subi, durant ce même temps, ni interruption, ni variation. Il n'en est point ainsi, car, en fait, l'idée du moi n'a pas été constamment présente à la conscience durant tout ce temps; et nous ne pouvons avoir le souvenir qu'elle l'ait été. Nous n'avons, par exemple, aucun souvenir, quand nous nous réveillons d'un sommeil sans rêve, de la persistance de la conscience du moi durant ce sommeil[2]. — Il faut donc écarter cette hypothèse.

Comparaison de deux groupes d'images qui représentent le moi. — Nous n'avons pas besoin pour juger que le moi d'aujourd'hui est le même que celui d'hier, d'en avoir constamment retenu l'idée dans la conscience; non plus que, pour juger de l'identité du livre que nous lisons maintenant avec le livre que nous lisions hier, il n'est besoin de ne l'avoir pas quitté des yeux. Voici ce qui se passe.—Nous n'avons pas seulement des souvenirs de nos *perceptions* ou *états particuliers*, mais aussi des souvenirs du *moi lui-même.* Le groupe de représentations qui, à un moment plus ou moins éloigné du passé, constituait mon moi, peut lui-même être reproduit actuellement par la mémoire, et se trouver ainsi en présence du groupe de représentations qui constitue le moi actuel. Entre ces deux groupes de représentations, réunis dans une même conscience, une comparaison s'établit; et, comme ces deux groupes sont sensiblement les mêmes, les deux représentations *fusionnent*, pour ainsi dire, comme l'image remémorée du livre que je lisais hier fusionne avec la per-

1. La *continuité* de la conscience résulte donc, au fond, de la possibilité d'*envelopper dans l'unité de conscience* l'état de conscience présent et l'état de conscience passé.

2. Il ne servirait ici de rien d'alléguer une conscience sourde du moi durant le sommeil: cette conscience, en la supposant réelle, ne peut, en tout cas, rendre ici l'office qu'on lui demande, puisqu'on n'en garde aucun souvenir, et que c'est le souvenir seul de cette conscience qui, dans l'hypothèse que nous discutons, pourrait, au réveil, servir de fondement à la croyance à l'identité.

ception du livre que je lis aujourd'hui. — En d'autres termes, l'*identité spécifique* de ces deux moi nous fait croire naturellement à leur *identité numérique :* le moi d'aujourd'hui semble ne faire qu'un avec le moi remémoré. Nous nous reconnaissons ainsi nous-mêmes, comme nous reconnaissons notre maison, nos parents, nos amis, par suite de l'identification qui se fait entre des représentations indiscernables.

Tels sont les deux moyens par lesquels nous jugeons de l'identité de notre moi.

§ V

Confirmation par les altérations de l'idée du moi. — Cette théorie de l'identité personnelle trouve sa confirmation dans ce qu'on appelle les altérations de l'identité du moi, c'est-à-dire dans les illusions que le moi ou la personne peut se faire à son propre sujet. Il y a altération ou perversion de l'idée du moi chaque fois que l'idée qu'on se fait de soi-même n'est pas d'accord avec ce qu'on est ou qu'on a été en réalité; chaque fois qu'il y a, par exemple, désaccord manifeste entre l'identité personnelle, c'est-à-dire l'idée que l'on a de son identité, et l'identité réelle, telle qu'un témoin extérieur peut lui-même en juger. Il est clair que, si de semblables illusions sont possibles, si l'on peut ainsi se tromper sur soi-même et son identité, l'idée du moi n'est nullement due à une perception immédiate et infaillible du fond substantiel de notre être, mais qu'elle est, comme on l'a admis, une *construction* de l'esprit, construction ordinairement exacte, mais qui peut aussi accidentellement se trouver en désaccord avec la réalité.

Au sujet de l'identité des objets externes, illusion possible dans tous les cas. — Remarquons d'abord que, s'il s'agit d'objets externes, le jugement d'identité est, dans quelque condition qu'il soit porté, susceptible d'erreur. Si, pendant que je quitte le livre des yeux, on le remplace par un autre livre à peu près pareil, la substitution m'échappera, et je croirai que c'est encore le même livre. Mais la substitution peut encore s'opérer à mon insu, même si je ne quitte pas l'objet des yeux. Ainsi les prestidigitateurs substituent sous nos yeux une carte à une autre, sans que nous puissions nous en apercevoir.

Au sujet du moi, illusion impossible dans le cas d'identité immédiate. — Le jugement d'identité appliqué au

moi est-il aussi susceptible d'illusion? — Non, à coup sûr, lorsqu'il s'agit de l'identité du moi dans deux moments consécutifs, ou très voisins, c'est-à-dire lorsque le jugement d'identité se fonde sur le souvenir immédiat[1]. Par exemple, nous pouvons bien nous tromper sur l'identité de la carte que nous apercevons dans deux moments consécutifs; mais nous ne pouvons pas nous tromper sur l'identité du moi présent à notre conscience durant ces deux instants. Et si nous supposons les cartes douées de conscience, elles ne se tromperont point non plus sur leur propre identité. — Que faudrait-il en effet pour produire ici une illusion? Il faudrait que le sentiment du moi présent et le souvenir du moi immédiatement antécédent fussent simultanément enlevés de notre conscience et remplacés par le sentiment et le souvenir d'un autre moi. A moins de miracle, on ne comprend pas que le contenu de notre conscience puisse être ainsi, tout d'un coup, enlevé et remplacé. On ne peut pas être Pierre, cligner des yeux, et se retrouver Guillaume.

Illusions possibles pour l'identité à distance. — Mais s'il s'agit, au contraire, de l'identité à distance, des illusions sont possibles. Il y en a de tout genre. Essayons d'en faire une classification.

Deux causes de ces illusions. — Pour juger de l'identité à distance, deux groupes de faits de conscience sont nécessaires : l'un qui représente le moi passé, et qui est formé exclusivement de souvenirs plus ou moins éloignés; l'autre qui représente le moi présent, et qui est formé d'états de conscience actuels et de souvenirs récents. Or, que, par une altération de la mémoire, ou par une brusque modification de l'expérience actuelle, l'un ou l'autre de ces groupes vienne à faire défaut, ou à changer, le jugement d'identité qui se fonde sur la comparaison de ces deux groupes portera nécessairement à faux. — Ainsi deux causes principales des perversions de l'idée du moi : 1° altération du groupe d'images qui représente le moi passé; 2° altération des manières d'être, d'agir, de sentir qui représentent le moi présent; — l'une, due à une erreur ou un manque de mémoire; l'autre, à un brusque changement dans la nature actuelle du sujet.

1. « Un souvenir de quelque intervalle, dit Leibniz (Erd., 281, col. 1), peut tromper; on l'expérimente souvent et il y a moyen de concevoir une cause naturelle de cette erreur. Mais le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant ne saurait tromper naturellement; autrement, on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou telle chose, car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit. »

Première cause : la mémoire ; altération du groupe qui représente le moi passé. — *a*) Supposons qu'une personne perde le souvenir de son passé, à partir d'une certaine date. Elle ne pourra faire remonter son identité personnelle au delà de cette limite où s'arrête son souvenir.

b) Supposons que, en même temps qu'elle a perdu le souvenir de sa vie antérieure, elle ait gardé le souvenir très net d'actions, d'événements qu'elle a lus ou entendu raconter. Elle pourra se croire l'auteur de ces actions, le témoin de ces événements.

« Si je sentais également en moi-même, dit Locke[1], que j'ai vu le déluge de Noé, comme je sens que j'ai vu l'hiver dernier l'inondation de la Tamise, je ne pourrais non plus douter que le moi qui a vu l'hiver passé inonder la Tamise, et qui a été présent au déluge universel, ne fût le même moi. »

c) Supposons encore, avec Locke, que deux consciences distinctes et incommunicables agissent dans le même être, l'une constamment pendant le jour, l'autre constamment pendant la nuit. Elles formeront deux personnes aussi distinctes que Socrate et Platon.

Toutes ces inférences théoriques sont vérifiées par des faits nombreux. La dernière en particulier trouve sa confirmation dans les cas d'amnésie périodique[2].

Deuxième cause : altération du groupe qui représente le moi actuel. — D'autres illusions peuvent naître d'une altération des états de conscience qui constituent le moi actuel. Supposons, par exemple, que la nature des sensations éprouvées par

1. On lira avec fruit son chapitre sur l'identité (*Essai*, liv. II, XVII). Il y distingue avec une netteté parfaite l'identité substantielle et l'identité personnelle. Il définit très exactement les conditions de l'identité personnelle; il a ce mérite d'indiquer à priori les illusions possibles de la personne sur son identité, illusions qui ont été souvent constatées depuis.

2. Une personne, par exemple, après une période de vie écoulée (A), subit une crise à la suite de laquelle, perdant tout souvenir de cette première période de sa vie, elle recommence sur nouveaux frais une nouvelle vie (B).— Nouvelle crise, nouvelle période de vie (A') dans laquelle, la période B disparaissant, à son tour, du souvenir, la période oubliée A est restaurée dans la mémoire, etc. Les périodes A, A', A''... s'additionnent donc dans la mémoire et forment un moi; les périodes B, B', B''... s'additionnent de même et forment un autre moi tout différent du premier. Si quelques souvenirs des périodes A, A'... pénètrent dans les périodes B, B'..., ou réciproquement, c'est-à-dire, si, pendant que l'un des deux moi est sur la scène, quelques souvenirs de l'autre moi persistent encore, le sujet, ne se reconnaissant plus dans ce moi effacé et très différent du moi actuel, dira : « Je suis autre. » Ainsi, dans les cas de ce genre, le moi ignore ou, qui pis est, méconnaît et nie son identité. — Voyez les observations du docteur Azam sur le cas de Félida X. e autres, *Revue scientifique*, t. XVII, XVIII, XX, XXII, XXIII.

un être sentant soit tout à coup profondément modifiée. Il s'ensuivra que ces sensations d'un nouveau genre ne pourront s'attribuer aux anciennes facultés de sentir, dont le mode d'action était connu et déterminé par toute la vie passée. Or ces facultés de sentir sont un des éléments les plus essentiels de l'idée du moi. Par suite, le moi qui est constitué par ces facultés paraîtra ne plus rien sentir, ne plus rien éprouver dans le présent ; il lui semblera donc que le cours de son existence a été suspendu et ne se continue pas dans le présent, et qu'il n'existe plus qu'à l'état de souvenir. C'est pourquoi ce moi dira de lui-même : « Je suis mort, » ou « Je ne suis plus. » Ainsi, dit M. Taine, parlerait la chenille, aux premiers moments de son existence comme papillon, si elle avait le souvenir de sa primitive existence, avant qu'elle eût pu se former un nouveau moi des souvenirs de la nouvelle.

Telle est l'illusion à laquelle donne lieu la perversion de toutes les sensations dans les cas de névropathie cérébro-cardiaque [1].

Conclusions : **1° Origine empirique de l'idée du moi.** — Puisque tant d'illusions sont possibles, il est donc évident que l'idée du moi n'est pas due à la perception *immédiate* et *infaillible* du fond métaphysique de notre être, mais qu'elle se forme peu à peu, au cours de l'expérience, par une **synthèse mentale** dont la mémoire et la conscience actuelle fournissent les éléments. C'est pour cela que cette idée est sujette à des accidents, comme la mémoire et la conscience actuelle elles-mêmes.

2° La question métaphysique de l'identité de l'être demeure entière. — De là cette conséquence : d'une part, l'idée du moi et de son identité ne peut pas, il est vrai, servir de preuve en faveur de l'identité réelle et substantielle de notre être, car l'idée de l'identité ne résulte pas de la perception de l'identité. Mais aussi, d'autre part, puisque la croyance à l'identité ne résulte pas de la perception directe de l'être, il s'ensuit que les illusions que nous nous faisons sur notre identité ne prouvent rien contre notre réelle identité.

1. Voy. nombre de cas très curieux rapportés par M. Taine, *Rev. phil.*, 1876, I, 289 et suiv. — Cf. Galicier, *ibid.*, 1877, II, 72 et suiv. ; Littré, *Frag. de Phil. posit.*, 578. — M. Taine suit pas à pas et explique toute l'évolution de l'illusion qui se développe dans la conscience de ces malades : D'abord les malades se croient morts et s'imaginent se survivre. — Puis, lorsque leurs sensations, entraînant d'autres souvenirs, d'autres désirs, d'autres goûts, un autre caractère, leur ont constitué un nouveau moi, un conflit s'établit entre l'ancien moi et le nouveau : les malades se croient *doubles*. — Enfin le nouveau moi prenant chaque jour plus d'ascendant relègue l'ancien à l'état de souvenir, et le malade dit alors : « Je suis autre. »

Nous accordons que celui qui s'attribue une certaine identité peut se tromper, comme le fou qui s'imagine être César ou Napoléon.

Mais il faut qu'on nous accorde aussi que celui qui méconnaît son identité, comme l'amnésique, peut se tromper également.

En deux mots : la question *psychologique* de l'identité *personnelle* étant résolue, la question *métaphysique* de l'identité de l'*être* demeure entière.

CHAPITRE XXXIV

NOTIONS PREMIÈRES : L'ABSOLU, DIEU

DÉFINITION, ÉNUMÉRATION, EXISTENCE, ORIGINE DES NOTIONS PREMIÈRES

§ I

Notions premières. — Outre les **vérités premières** ou premiers principes, il y a dans notre esprit un certain nombre d'idées ou de notions que l'on appelle **notions premières** ou rationnelles. Non pas, peut-être, que ces idées soient premières *chronologiquement* [1]. Mais elles sont premières *logiquement :* l'idée du parfait, par exemple, qui est l'une de ces idées, est logiquement antérieure à l'idée de l'imparfait, puisque le parfait c'est, en quelque sorte, le tout, dont l'imparfait est un fragment ou une partie. — De plus, ces idées sont premières *en importance :* car l'idée du parfait ou de l'absolu se pose toujours devant nos yeux, qu'il s'agisse d'art, de science, de morale, de religion, comme le terme idéal de notre activité ; et c'est cet idéal qui, sollicitant nos efforts, est la raison de tous nos progrès.

Distinction entre les notions et les vérités premières.— Il faut bien distinguer les *notions* premières des *vérités* premières. Les vérités premières sont des *jugements*, des affirmations. Exemple : le principe de causalité, *il n'y a pas de fait sans cause*.— Les idées premières sont de simples *conceptions*. Exemple : l'idée de l'infini, de la cause première, etc.

L'absolu. — Toutes les idées premières se réduisent à l'idée de l'**absolu**.

1. Dans un traité *des premières Vérités*, le P. Buffier montre que l'idée de Dieu n'est point première en ce sens-là. — « Le parfait, dit Bossuet, est premier en soi et dans nos idées. » Premier en soi, cela est certain. Premier dans les idées, la chose est contestable, comme on le verra plus loin, s'il s'agit d'une antériorité *chronologique*.

Idées enfermées dans celle d'absolu : nécessaire, infini, parfait. — Cette idée de l'absolu elle-même en enferme trois autres qui constituent sa compréhension.

1° L'absolu, c'est d'abord l'inconditionnel, l'indépendant, le **nécessaire**, ἀνυπόθετον, ἱκανόν, αὐτάρκες; c'est-à-dire ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister, ce qui se suffit à soi-même. A tort ou à raison, l'espace, par exemple, nous paraît avoir ce caractère. — En ce sens là, l'absolu a pour opposé le **contingent** : c'est-à-dire ce qui est, mais qui pourrait ne pas être, et qui ne serait pas, s'il n'eût reçu d'autre chose son existence.

2° L'absolu, c'est aussi l'**infini**, c'est-à-dire ce qui est exempt de toute limitation. En ce sens-là encore, on dit que l'espace est un absolu. Si, en effet, l'espace est quelque chose de réel en dehors de notre pensée, il est nécessairement infini. Car supposons-le limité : limité, cela signifie qu'il y a un *au-delà*. Mais cet *au-delà* qu'est-il, sinon encore de l'espace?

Il importe de ne pas confondre l'**infini** et l'**indéfini**. L'infini, c'est ce qui est actuellement sans limites : par exemple, l'espace. L'indéfini, c'est ce qui est actuellement limité, mais dont l'*accroissement possible* est illimité : par exemple, le nombre. Tout nombre donné est fini; mais il n'y a pas de limite à l'accroissement du nombre. Dans l'indéfini, il y a donc du fini et de l'infini : le fini, c'est la réalité donnée et actuelle; l'infini, c'est la possibilité d'accroissement.

3° L'absolu, c'est enfin le **parfait**, c'est-à-dire ce qui est complet, achevé, ce à quoi on ne peut rien ajouter, τέλειον. C'est dans ce sens qu'on dit : de l'eau absolument pure, une blancheur absolue, une honnêteté absolue.

Rapports de ces trois idées. — Quel sont les rapports de ces trois idées de nécessaire, d'infini et de parfait? — La troisième implique les deux autres, et la réciproque n'est pas vraie : qui dit parfait, dit d'abord indépendant et nécessaire ; car n'est-ce pas la plus grande imperfection et le pire esclavage que de tenir son être d'autre chose qui aurait pu ne pas le donner?

Qui dit parfait, dit aussi infini : car le parfait c'est ce à quoi on ne peut rien ajouter ; donc c'est ce qui est sans limites, sans restriction, c'est-à-dire infini, à tous égards et dans tous les sens.

Mais la réciproque n'est pas vraie. L'idée de nécessaire n'enferme pas celle de parfait : l'espace, l'atome d'Épicure sont conçus comme nécessaires; ils ne sont pas parfaits.

De même l'infini n'est pas non plus nécessairement infini dans

tous les sens à la fois, c'est-à-dire parfait. L'atome d'Épicure est infini en durée; l'espace est infini en durée et en étendue : ils ne sont pas parfaits.

Telles sont les idées élémentaires incluses dans l'idée de l'absolu, ou, si l'on veut, les points de vue divers sous lesquels on peut considérer l'absolu.

§ II

Réalité de ces idées. — Mais une question se pose : ces idées sont-elles bien réelles, ou ne serait-ce que de simples mots que nous aurions définis? — A cette objection on peut répondre, d'abord, que, si ces mots ne correspondaient pas à des idées, il n'y aurait pas moyen de les définir : car qu'est-ce que définir un mot, sinon faire reconnaître de quelque façon la *chose* ou l'*idée* à laquelle on l'applique? — Mais il faut serrer la question de plus près.

Critique de Hamilton. — Kant, le grand adversaire de la métaphysique, avait nié qu'il y eût aucun passage possible, pour l'esprit, de l'*idée* de l'absolu à l'*existence* de l'absolu. Pour lui, toutes les preuves de l'existence de Dieu par lesquelles on essaye d'opérer ce passage, sont des sophismes. Mais Kant ne nie pas du moins la réalité de l'idée de l'absolu. — Hamilton va plus loin :

« Si vraiment, dit-il (*Frag.*, tr. fr.), l'idée de l'absolu existe dans l'esprit, les métaphysiciens seront toujours tentés, en dépit de la critique de Kant, de passer de l'idée à l'être. Pour couper court à ces tentatives, il faudrait une bonne fois « exorciser le fantôme de l'absolu », c'est-à-dire montrer que l'idée même de l'absolu n'existe pas. L'absolu n'est qu'une pseudo-idée; « si l'absolu n'est pas susceptible d'une démonstration objective, c'est qu'il ne contient subjectivement rien de concevable. »

Trois objections. Réponses. — On peut réduire à trois les arguments de Hamilton contre la réalité et la possibilité même de l'idée de l'absolu.

I. — Penser, c'est *distinguer* une chose d'une autre; tout au moins, c'est distinguer la chose conçue, de soi, sujet concevant. Toute conception implique donc différence, *pluralité*. Mais, d'autre part, « qui dit absolu, dit *unité absolue* ». Donc il y a contradiction entre les conditions nécessaires de la pensée et les conditions nécessaires d'existence de l'absolu.

Réponse : « Mais quoi ! répond M. Fouillée (*Phil. de Platon*, II, 495), parce que nous nous distinguons de l'unité en la pensant, et que nous déclarons faire deux avec elle, est-ce une raison pour que l'unité elle-même soit deux ? »

L'objection de Hamilton ne serait valable que si l'absolu voulait dire le tout. Alors, il est vrai, supposer en dehors de l'absolu un être qui s'en distingue, puisqu'il le connaît, serait détruire l'idée même de l'absolu. Mais l'absolu n'est pas nécessairement le tout. Supposons en effet un Dieu nécessaire, infini, parfait : cesse-t-il d'être nécessaire, infini, parfait, s'il existe d'autres êtres que lui? Pour le prétendre, il faudrait montrer ce que ces êtres enlèvent à la plénitude de son être, de sa puissance, de son savoir, etc.

II. — Pour mettre l'absolu à la portée de notre connaissance, on est obligé, dit encore Hamilton, de nous le représenter sous la forme d'une cause absolue. Mais causation c'est relation. Donc ce prétendu absolu n'est qu'un relatif : en voulant poser ma notion je la supprime.

Réponse : L'absolu exclut toute relation qui serait une relation de dépendance par rapport à autre chose; mais il n'exclut en rien la relation par laquelle d'autres choses sont dépendantes par rapport à lui.

« L'absolu, dit M. Fouillée (*ibid.*, 493), n'est pas ce avec quoi rien ne peut entrer en relation, et qui rend toute relation impossible, mais ce qui est en soi-même exempt de relation, quoique tout le reste s'y rapporte. Le véritable absolu, loin de rendre le relatif impossible, le rend au contraire possible. »

Prenons comme exemple la conception la plus pauvre de l'absolu, celle d'Épicure : les atomes cessent-ils d'être absolus, c'est-à-dire nécessaires et éternels, par le fait que de leurs combinaisons résulte l'existence de toutes choses?

III. — L'absolu, ajoute Hamilton, n'est qu'une idée négative : c'est le *non-relatif*, c'est-à-dire la négation même du relatif. Nous concevons le relatif; mais nous avons le pouvoir de nier ce que nous concevons : cette négation du relatif, laquelle ne laisse après soi que le vide dans notre esprit, c'est ce que nous appelons l'absolu.

Réponse : Descartes et Fénelon avaient par avance répondu à cette objection, en faisant remarquer que dans l'idée de l'absolu ou de l'infini, est bien, il est vrai, impliquée une négation, à savoir : la négation des *conditions* qui rendent le relatif, relatif; ou des *bornes* qui rendent le fini, fini. Mais comme ces conditions sont des restrictions, comme ces bornes sont des négations qui limitent l'être, il s'ensuit qu'en niant ces conditions et en niant ces bornes, nous nions justement toute restriction, toute négation. Et, par conséquent,

cette négation, au lieu de supprimer l'être même qui fait le fond de notre pensée, et de ne rien laisser après soi, nous laisse, au contraire, comme résultat, l'idée de *l'être sans conditions et sans limites*, c'est-à-dire l'idée la plus affirmative et la plus positive de toutes.

« L'existence d'un élément négatif dans une conception, dit à ce sujet Stuart Mill, n'en fait pas nécessairement une conception absolument vide et négative[1]. » (*Examen de la Phil. de Hamilton*, p. 57.) — « Il n'est pas vrai, écrit dans le même sens M. Spencer, que, de deux termes contradictoires, le négatif ne soit autre chose que la suppression de l'autre. Prenons, par exemple, le limité et l'illimité. Notre notion du limité se compose : premièrement, de la conception d'une certaine espèce d'être ; secondement, d'une conception des limites sous lesquelles elle est connue. Dans son antithèse, dans la notion de l'illimité, la conception des limites est abolie, mais non celle de l'être lui-même qui demeure comme résidu. » (*Prem. Princip.*, p. 95.)

Contradiction impliquée dans la théorie de Hamilton. — Après avoir écarté les objections de Hamilton, on peut attaquer sa propre thèse. M. Spencer fait remarquer, avec raison, que les mots relatif et absolu, de l'aveu même de Hamilton, s'opposent l'un à l'autre, et n'ont de sens que par cette opposition réciproque. D'où il suit que, si l'un des deux termes corrélatifs n'existe pas dans la pensée, l'opposition disparaît, et, par conséquent, l'autre terme en même temps.

« Si le non-relatif ou l'absolu, dit-il, est une négation pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligible, puisque un des deux termes de la relation est absent de la pensée. Si la relation est inintelligible, le relatif lui-même devient inintelligible faute de son antithèse ; d'où résulte l'évanouissement de toute pensée. »

L'idée de l'absolu est réelle bien qu'inadéquate. — Nous avons donc quelque notion de l'absolu. — Sans doute nous n'en avons pas une notion adéquate. Mais de quoi avons-nous une notion adéquate ? Nous ne connaissons le tout de rien : ni d'un homme, ni d'un animal, ni d'un grain de sable. Cela ne nous empêche pas d'avoir des idées très positives de ces choses. Nous ne pouvons ni embrasser, ni pénétrer l'infini ou l'absolu par la pensée, non plus, dit Descartes, que nous ne pouvons pénétrer ou embras-

1. « Notre conception d'un muet est celle d'un homme qui *ne peut pas* parler ; celle de la brute, d'une créature qui *n'a pas* de raison ; celle d'immortel, d'un être qui *ne* meurt *jamais*. Sont-ce là des exemples de l'inconcevable ? » *Ibid.*, 97.

ser du regard une montagne qui est devant nous. Mais comme nous touchons la montagne de notre regard, nous touchons l'absolu et l'infini de la pensée : cela suffit pour en avoir une idée très claire, encore que très incomplète.

Problème métaphysique sur la nature de l'être qui a le caractère de l'absolu. — Sans doute aussi nous n'avons peut-être pas, du moins de prime abord, une idée de l'*espèce d'être* auquel peut appartenir le caractère de l'absolu. L'absolu est-il matière, est-il esprit? l'absolu c'est-il l'atome d'Épicure? c'est-il l'âme universelle des stoïciens? c'est-il le Dieu de Descartes et de Leibniz? Ce problème est du ressort de la métaphysique. La métaphysique de l'absolu part de l'idée de l'absolu conçu comme *caractère* ou comme *forme;* et elle essaye de déterminer la *matière*, le *contenu* de cette forme, c'est-à-dire le genre d'être qui peut posséder ce caractère.

Ce problème suppose l'idée de ce caractère. — Mais, quand même ce problème serait insoluble, le fait même de le poser et d'en poursuivre la solution suppose qu'on a, dès l'abord, quelque idée de l'absolu[1]. On ne cherche pas ce dont on n'a aucune idée.

« Si vous n'aviez réellement aucune conception de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne le connaissez point ; vous ne pourriez pas, en parcourant tous les systèmes philosophiques, vous écrier comme vous le faites : ceci n'est pas l'absolu, il n'est point ici, il n'est point là, je ne le reconnais nulle part. Pour ne pas *reconnaître*, comme pour *reconnaître*, il faut préalablement *connaître* en quelque manière. » (Fouillée, *ibid.*, 491.)

§ III

Origine de l'idée de l'absolu. — Cherchons maintenant l'origine de cette idée de l'absolu.

Elle n'est pas innée. — Cette idée est-elle innée? — L'hypothèse est *inutile;* car, comme on le verra tout à l'heure, on peut expliquer la formation de cette idée dans notre esprit. — De plus cette hypothèse est *insoutenable;* car l'idée de l'absolu, c'est l'idée de l'être sans conditions et sans limites : or comment s'expliquer que notre intelligence sache ce que c'est que être, conditions, limites, avant d'avoir fait de ces choses aucune expérience?

Elle n'est pas prise de l'expérience des sens ou de la conscience; — Cette idée est-elle donc engendrée par

1. Sur cette distinction entre la *forme* de l'absolu, qui est une conception réelle, et la *matière* ou le contenu de cette idée, qui reste à déterminer, voy. Liard, *la Science positive et la Métaphysique*, liv. II, chap. IX.

l'expérience? — Mais à quelle expérience pourrait-on la rapporter?

A. A l'*expérience sensible?* — Mais les sens ne nous montrent rien d'absolu. Admettons, si l'on veut, que la matière soit nécessaire. En tout cas, nos sens ne nous en disent rien; la nécessité d'existence, si tant est qu'elle puisse appartenir à la matière, n'est point un caractère susceptible de frapper les sens. — Admettons de même que l'espace soit infini. En tout cas, les sens ne nous montrent jamais qu'un certain espace. Donc l'idée d'absolu n'est, en aucun sens, une donnée immédiate de la perception sensible.

B. Elle n'est pas davantage une donnée immédiate de la *conscience*. Je ne me connais point comme quelque chose d'absolu. Il y a des fous qui se croient Dieu. C'est qu'ils s'appliquent à eux-mêmes une notion venue d'ailleurs. Une sorte d'hallucination leur fait confondre une simple conception avec un sentiment de la conscience. Comment, en effet, à moins d'être halluciné, se déclarer l'absolu[1]?

Expérience d'ordre supérieur admise par quelques philosophes. Doutes. — *C.* Quelques philosophes ont admis une expérience d'un ordre supérieur, qui nous donnerait l'intuition immédiate de l'Être absolu et parfait. Telle est l'extase de Plotin, l'intuition intellectuelle de Schelling, etc. — Mais qui dit expérience immédiate, dit conscience. Or la conscience ne sort pas du moi. Pour qu'une expérience de l'absolu fût possible, il faudrait donc que le moi s'identifiât d'abord avec l'absolu. C'est bien ainsi, en effet, que l'entendent Plotin et Schelling. — Nous ne saurions discuter ici cette théorie. Se prononcer sommairement sur sa valeur serait téméraire. Peut-être, en effet, Dieu est-il plus près de nous que nous ne pensons? Peut-être, en descendant tout au fond de nous-mêmes, trouverions-nous quelque point d'attache de notre être avec l'absolu. C'est en parlant de ce fond substantiel et divin, où notre être passager plonge par ses racines, que Spinoza disait : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » — Mais quelle que puisse être la valeur de ces conceptions, il est difficile d'en fournir une démonstration positive. Donc, réservant cette théorie comme *extrême ressource*, nous devons chercher s'il n'y a pas moyen de rendre compte autrement de l'idée de l'absolu.

1. « Si l'homme, dit Bossuet, avait pu ouvertement se déclarer Dieu, son orgueil se serait emporté jusqu'à cet excès; mais se dire Dieu et se sentir mortel, l'arrogance la plus aveugle en aurait honte. »

Position du problème. — L'expérience ne donne pas toute faite l'idée de l'absolu. Mais, d'autre part, nous l'avons dit, l'idée de l'absolu suppose avant elle l'expérience. La question est donc de savoir comment et *par quel travail propre de notre esprit* cette idée peut être dérivée de l'expérience.

Deux questions : comment et pourquoi concevons-nous l'absolu? — Cette question de l'origine de l'idée de l'absolu enveloppe deux questions particulières :

1° **Comment**, c'est-à-dire *par quel procédé* concevons-nous l'absolu? — 2° **Pourquoi**, c'est-à-dire *pour quelle raison* sommes-nous portés à accomplir l'opération par laquelle nous concevons l'absolu?

I. Question du comment. L'absolu est conçu par une négation de ce qui rend l'être relatif. — D'après les définitions données plus haut de l'idée de l'absolu et des notions élémentaires qu'elle renferme, il est visible que ce n'est point par une extension ou multiplication des données de l'expérience, mais bien par une *abstraction* ou une *négation* que peut être conçu l'absolu. « La notion de l'absolu, dit Maine de Biran, prouve seulement que nous avons la faculté d'ôter toutes limites à nos conceptions. »

1° **Conception du nécessaire.** — L'absolu, c'est d'abord l'indépendant et le nécessaire. Or toutes les choses que nous concevons par l'expérience nous sont données à la fois comme *causes* par rapport à leurs effets, et comme *effets* par rapport à leurs causes. Supprimons par la pensée ce second rapport, il vient : une chose qui est cause *et n'est point effet ;* c'est l'idée de l'indépendant, du nécessaire.

2° **Conception de l'infini.** — L'absolu, c'est, en second lieu, l'infini. Or toutes les grandeurs que nous connaissons par l'expérience sont finies, et elles restent finies si loin que, par l'imagination, nous reculions leurs limites. Mais supprimons purement et simplement par la pensée toute limite, il vient : la grandeur *sans limites*; c'est l'idée de l'infini.

3° **Conception du parfait.** — L'absolu, c'est encore le parfait. Toutes les choses que nous connaissons sont imparfaites, car à toutes on peut, par la pensée, ajouter de nouveaux attributs, et à chacun de leurs attributs de nouveaux degrés. Supprimons par la pensée toute limite, tant du côté du nombre de ces attributs que du côté de la grandeur de ces attributs, il vient : un être doué de tous les attributs possibles, tous infinis chacun en son genre ; c'est l'idée

de l'être auquel on ne peut rien ajouter, l'*ens realissimum* des scolastiques, de l'être achevé, complet; en un mot, de l'être parfait.

Objection : l'idée du relatif suppose celle de l'absolu. — Prévoyons ici une objection : Expliquer, dira-t-on, les idées du nécessaire, de l'infini, du parfait, en prenant pour point de départ les idées du contingent, du fini, de l'imparfait, est un cercle vicieux, car ces dernières idées présupposent au contraire les premières. Comment reconnaître, par exemple, que je suis imparfait, si je ne me compare à l'idée d'un être parfait?

Réponse : pour concevoir le relatif il suffit de l'opposer à sa cause propre. — Bien qu'ayant pour elle l'autorité de Platon, Descartes, Bossuet, etc., cette argumentation n'est pas convaincante. Pour reconnaître qu'un être est, par exemple, relatif, il suffit parfaitement que, sans l'opposer à l'absolu, je saisisse sa relation avec la cause particulière de laquelle il dépend, et sans laquelle il ne serait pas. Par là même, cette cause, tant qu'elle est considérée exclusivement sous ce rapport, et abstraction faite de son rapport avec sa propre cause, devient, en quelque façon, une sorte d'absolu *relatif* ou *provisoire*. Mais quoique provisoire, cet absolu nous fournit un terme antithétique suffisant pour donner, par son opposition, un sens à l'idée de relatif. — De là nous nous élevons ensuite, comme on l'a expliqué, par la *négation absolue* de tout rapport de dépendance, à l'idée d'un absolu définitivement ou *absolument absolu*.

Même réponse pour le fini. — Pareillement, pour reconnaître qu'une grandeur est finie, il suffit que je l'oppose à une grandeur qui la dépasse et qui devient en quelque sorte provisoirement infinie, tant qu'on néglige son rapport avec une autre grandeur qui la dépasse elle-même (c'est ainsi qu'une étoile nous apparaît comme un point dans l'infini du firmament).

Même réponse pour l'imparfait. — Enfin, pour reconnaître que je suis imparfait, ne suffit-il pas, par exemple, que j'oppose, dans ma propre existence, un moment de douleur à un moment d'une joie pleine et entière, qui, pour un instant, ne me laisse rien à désirer, et peut paraître, *en son genre*, quelque chose de parfait?

Résumé. — Donc, en résumé, un objet de l'expérience peut être reconnu comme relatif par sa simple opposition avec un autre objet de l'expérience, lequel, si nous négligeons la considération de ses conditions et de ses limites, affecte provisoirement les carac-

tères de l'absolu; après quoi, si, au lieu de *négliger momentanément* la considération des conditions et des limites, nous *nions définitivement* toute condition et toute limite, nous nous élevons à l'idée du véritable absolu.

II. Question du pourquoi : l'impulsion vient du principe de raison. — Reste à se demander **pourquoi** nous sommes ainsi conduits à concevoir un objet duquel nous nions absolument toute condition et toute limite. — Or c'est **le principe de raison suffisante** qui nous met, pour ainsi dire, en demeure d'accomplir cette opération.

1° **Rôle de ce principe dans la conception du nécessaire.** — A tout, dit la raison, il faut une raison suffisante. Par suite, une chose contingente étant donnée, le principe de raison nous force de concevoir une autre chose qui l'explique. Mais si celle-ci est de même nature que la première, elle nous renvoie, à son tour, à une troisième, pour trouver la raison cherchée. Or l'intelligence saisit immédiatement que, *la même raison subsistant toujours* d'aller plus loin, elle n'est jamais, tant qu'elle demeure dans la série des choses contingentes, plus avancée après qu'avant. C'est pourquoi, sans s'épuiser inutilement à dérouler sans fin la série des causes secondes ou contingentes, l'intelligence rattache cette série tout entière à une *raison première*, de laquelle elle *affirme* qu'elle est la cause de tout et de laquelle elle *nie* qu'elle soit l'effet d'aucune autre cause : c'est l'idée de l'être premier, indépendant, **nécessaire.**

2° **Dans la conception de l'infini.** — C'est ce même principe qui explique l'idée de l'infini. S'agit-il du nombre, par exemple? Nous constatons qu'un nombre donné peut être augmenté, et, de plus, nous comprenons, en même temps, que les raisons qui font qu'un nombre donné peut être augmenté, *demeurent les mêmes* quel que soit le nombre. Quel qu'il soit, en effet, il n'y a *aucune raison concevable*, ni en lui, ni en nous, qui mette obstacle à son accroissement. Par là nous sommes donc contraints de concevoir comme infini l'accroissement possible du nombre. C'est l'idée de **l'infini potentiel.** — S'agit-il de l'espace? Nous constatons, soit par l'expérience des sens, soit par celle de l'imagination, qu'au delà de tout espace donné s'étend un nouvel espace. Et concevant, en même temps, que *les mêmes raisons subsistent toujours,* nous nions qu'on puisse assigner aucune limite à l'espace. C'est pourquoi nous concevons l'espace comme un **infini actuel.**

3° **Dans la conception du parfait.** — C'est enfin le même principe qui nous élève à l'idée de l'absolu en tout genre, c'est-à-dire de l'être qui est, à la fois, nécessaire, infini et parfait. Voici à quelle occasion. — Il se peut qu'après avoir conçu l'être nécessaire, cause première de toutes choses, la raison s'arrête, satisfaite ou épuisée par cet effort. On se fait alors une idée *quelconque* de cet être nécessaire. Pour les uns, cet être nécessaire sera l'atome; pour d'autres, une matière tellement pauvre de qualités, qu'à peine si on la distingue de l'espace (Platon); pour d'autres encore, une sorte de puissance appelée destin, etc. — Mais il se peut aussi que la raison, après avoir conçu l'être nécessaire, s'applique à en déterminer rationnellement la *nature;* dans ce cas, elle s'élèvera inévitablement à l'idée de l'être parfait.

Passage de l'idée du nécessaire à l'idée du parfait. — En effet, comment se faire de cet être nécessaire une conception qui satisfasse la raison? — Trois conceptions possibles se présentent.

a) Sera-t-il conçu comme dénué de toute perfection, vide de toute réalité? — Une telle conception serait contradictoire, car un tel être serait un non-être, un pur rien. Hégel a raison, plus que lui-même ne se l'imagine, de prétendre qu'un être absolu, tant qu'il demeure absolument indéterminé, est égal au néant. Le difficile eût été pour lui de montrer d'abord qu'un tel absolu est un être. — De plus, l'absolu est conçu par nous comme *cause* première; or, s'il est un pur rien, comment serait-il cause? — Il faut donc d'abord nécessairement, *en vertu même du principe d'identité,* attribuer à l'absolu un certain degré d'être et de perfection.

b) Mais maintenant, *en vertu du principe de raison,* on ne saurait lui attribuer une *quantité finie* d'être et de perfection; car quelle raison y aurait-il de lui attribuer tel degré plutôt que tel autre? Pourquoi, par exemple, attribuer aux atomes telles déterminations, tel poids, tel volume, telle forme, tel nombre, etc., plutôt que d'autres? S'en tenir à l'atome en fait d'absolu, c'est s'arrêter là où il n'y a aucune raison de s'arrêter.

c) Le principe de raison nous donne donc du *mouvement pour aller plus loin*. Et comme la même raison d'aller plus loin *subsisterait toujours* si l'on ne faisait que reculer les limites de l'être, la raison, une fois pour toutes, franchit toutes limites, ou plutôt fait tomber par une *négation absolue* toutes les limites de l'être; ainsi apparaît l'idée de l'être tel, dit saint Anselme, qu'on n'en saurait concevoir de plus grand : c'est l'idée de l'être parfait.

Résumé sur la question pourquoi. — En résumé, c'est l'*impossibilité* pour la raison de s'arrêter, tant que persistent les mêmes raisons qui l'ont d'abord mise en mouvement, jointe à la *nécessité* de s'arrêter pourtant à quelque conception satisfaisante et suffisante, — c'est cette impossibilité et cette nécessité réunies qui nous *contraignent*, en quelque sorte, de concevoir l'absolu.

Impossibilité de s'arrêter dans la série des choses contingentes : c'est pourquoi nous concevons le nécessaire et l'éternel.

Impossibilité de s'arrêter dans l'accroissement du nombre ou de l'espace : c'est pourquoi, niant une fois pour toutes l'existence de toute limite du nombre et de l'espace, nous concevons l'infinité du nombre et l'infinité de l'espace.

Enfin, impossibilité de s'arrêter dans la série des degrés de perfection que l'on attribue à l'être nécessaire : c'est pourquoi nous concevons le superlatif ou le maximum de l'être, l'être parfait.

Résumé sur les deux questions. — Ainsi en deux mots : le *moyen* par lequel on conçoit l'absolu, c'est la **négation** de tout ce qui rend le relatif, relatif. — La *raison* pour laquelle on conçoit l'absolu, c'est l'impossibilité, pour la raison, de trouver dans tout ce qui est relatif une **raison suffisante** de s'arrêter.

§ IV

Idée de Dieu ; divers points de vue pour l'envisager. — Lorsque dans la notion de l'absolu on fait entrer les trois notions élémentaires du nécessaire, de l'infini et du parfait, l'absolu s'appelle **Dieu**.

« Maintenant cet être unique, Dieu, je me le représente, dit Fénelon, sous diverses faces, c'est-à-dire suivant les rapports qu'il a à ses ouvrages, et c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose différents noms suivant ses rapports extérieurs, mais je ne prétends pas, par ces différents mots, exprimer des choses réellement diverses. »

En d'autres termes, l'absolu c'est pour nous la raison suffisante de toutes choses. Or, suivant que nous le considérons comme raison suffisante de telle ou telle chose, il nous apparaît sous différents aspects, auxquels nous donnons différents noms.

Comme raison suffisante des *causes secondes*, l'absolu a été nommé par les philosophes **Cause première**; — comme raison suffisante des *substances relatives*, **Substance absolue**; — comme raison de toutes les fins particulières, *fin suprême* ou **Bien**; — comme raison des choses qui *durent*, **Éternité**; — comme raison des choses *étendues*, **Immensité**; — comme raison de toute *vérité*, **Vrai absolu**; — comme raison de toute *beauté*, **Beau absolu**.

§ V

Conclusion. — L'idée de l'Absolu est due à une opération rationnelle. — Dans ce qui précède, on a cherché à expliquer par quel procédé la raison s'élève à l'*idée* de l'Absolu ; on n'a pas eu pour but de prouver l'*existence* de l'Absolu. Cette dernière question, qui est une question métaphysique, demeure entière. De même, nous avons expliqué plus haut l'origine de l'idée du monde extérieur, sans discuter la question de l'existence du monde extérieur.

Dès à présent pourtant, signalons ici une différence. L'idée du monde extérieur n'a pas pour origine une opération rationnelle (nous avons réfuté cette théorie), mais une *illusion* qui communique à nos sensations le caractère objectif. Au contraire, on vient de voir que la conception de l'Absolu est engendrée par la nécessité même d'obéir aux instincts naturels de notre raison. Et voilà pourquoi l'animal, qui a l'idée du monde extérieur, n'a pas l'idée de l'Absolu : preuve que l'une est due à une opération sensitive et l'autre à une opération rationnelle.

Elle vaut ce que vaut la raison. — La conception de l'Absolu s'impose donc à la raison[1]. D'où il suit que, si l'on croit à la raison, c'est-à-dire si l'on tient la raison pour un organe de connaissance, l'idée de l'Absolu, œuvre de la raison, se trouve participer de la valeur objective que l'on attribue à cette raison même : croire à la raison et croire à l'Absolu, peut-être est-ce tout un, pour qui n'a pas peur de la logique. De la sorte, la meilleure preuve de l'existence de l'Absolu serait la description du procédé même par lequel la raison, sous l'impulsion irrésistible de ses lois, s'élève à l'idée de l'Absolu.

1. Sur la nécessité de cette conception, comment elle est au fond de tous les systèmes, voy. Liard, *loc. cit.* — Cf. Spencer, *Prem. princ.*, 1re partie, l'Inconnaissable.

L'Absolu, dira-t-on peut-être, n'est donc, dans votre théorie de la connaissance, qu'une invention de la raison? — Qu'il soit cela seulement ! il ne sera donc pas un préjugé. Avant que la planète Neptune eût été vue à l'aide d'un télescope, ne suffisait-il pas qu'un mathématicien en eût, de toutes pièces, inventé et déterminé l'idée par sa raison ?

LIVRE III. — SENSIBILITÉ

CHAPITRE XXXV

PLAISIR ET DOULEUR

LEUR RAPPORT AVEC LES INCLINATIONS, LEUR ORIGINE, LEURS ESPÈCES : SENSATIONS, SENTIMENTS

Deux ordres de faits sensitifs : 1° plaisirs et douleurs ; 2° inclinations. — Le mot *sensibilité* s'emploie pour désigner deux ordres de phénomènes : 1° des plaisirs et des douleurs ; 2° des inclinations. Les mots *émotions*, *passions*, *sentiments*, *affections*, etc., ont aussi cette double acception. On parle, par exemple, de sentiments douloureux, pour désigner des *peines* de l'âme ; et de sentiments généreux, pour désigner des *inclinations*.

Cette ambiguïté de termes indique une relation étroite entre ces deux catégories de phénomènes. Le psychologue constate en effet cette relation. Le plaisir et l'inclination sont choses non seulement associées de fait, mais inséparables par essence. Impossible de concevoir qu'un être éprouve du *plaisir* s'il est inerte, indifférent, s'il *n'aime* au moins son plaisir même. Et, réciproquement, impossible de comprendre qu'un être *aime* véritablement, tout en restant *insensible* à la réussite ou à l'échec de son amour.

Par suite, c'est à bon droit que, sous le nom de *théorie de la sensibilité*, les psychologues réunissent d'ordinaire l'étude du plaisir et de la douleur à l'étude des inclinations. — Nous commencerons par l'étude du plaisir et de la douleur.

§ I

Du plaisir et de la douleur : impossibilité de les définir. — Faut-il essayer de définir le plaisir et la douleur ? — S'il

s'agit d'une définition de *mots*, cette définition est à la fois impossible et inutile. Impossible, car il n'est pas de mots plus clairs pour expliquer les mots *plaisir* et *douleur*; inutile, car tout le monde sait assez quels phénomènes psychologiques ces mots désignent.

S'il s'agit d'une définition de *choses*, c'est-à-dire s'il s'agit, non plus seulement de faire *reconnaître* les objets dont on parle, mais de faire *connaître* l'essence de ces objets, il est clair qu'une telle définition serait utile, si elle était possible; car une définition est toujours utile en pareil cas. Mais cette définition est impossible, attendu que le plaisir et la douleur sont des faits simples et premiers, qu'on ne saurait *résoudre* en faits plus élémentaires et plus primitifs.

Origine du plaisir et de la douleur. — A défaut d'une définition *essentielle* (faisant connaître la nature), il faut donc chercher une définition *causale* (faisant connaître la cause et l'origine) du plaisir et de la douleur.

Leur relation avec l'inclination : le plaisir est-il effet ou cause de l'inclination? — Tout le monde saisit, à première vue, qu'une relation étroite unit le plaisir et l'inclination. Mais il n'est pas aisé de déterminer la nature de cette relation. — En un sens, le plaisir paraît être *la cause de l'inclination*. « L'inclination, dit Bossuet, est un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. » Chacun sait, en effet, que le goût pour certains objets ou certaines actions naît du plaisir qu'on y prend.

Mais, d'autre part, l'inclination paraît être *la cause du plaisir;* car, si nous n'avons aucune inclination pour quoi que ce soit, la satisfaction que nous procurent certains objets, comme la contrariété que nous causent certains autres, sont sans raison d'être. — Le plaisir est-il donc *cause*, est-il *effet* de l'inclination?

Il est l'*un et l'autre* à la fois : il est effet d'abord; et, en second lieu, il est cause.

Il est effet d'abord. Preuve : 1° Il présuppose l'activité. — Le plaisir est d'*abord un effet;* il suppose avant lui la vie, l'activité.

« Supposons un instant qu'au lieu d'être essentiellement active, notre nature soit absolument inerte, c'est-à-dire dépourvue de toute inclination ou ressort, de tout pouvoir d'agir ou de réagir, semblable à une pâte molle, à un morceau de cire qui reçoit indifféremment toutes les formes et empreintes. C'est en vain que vous lui feriez prendre toutes les figures, que vous la retourneriez dans tous les sens, rien ne

lui étant conforme ou contraire, convenable ou opposé, rien ne saurait l'émouvoir, la douleur pas plus que le plaisir [1]. »

L'inertie absolue est donc aussi l'insensibilité absolue ; l'absence de désir (ἀπάθεια) a pour conséquence l'absence de toute émotion (ἀταραξία), tant de plaisir que de douleur.

2° **Il ne saurait créer l'activité.** — Non seulement le plaisir ne s'explique pas s'il n'est précédé de l'inclination, mais l'inclination elle-même ne s'expliquera pas davantage si l'on veut la dériver du plaisir ou de la douleur. C'est ce que Condillac a essayé de faire ; nous avons déjà vu (ch. XIII, § 3) qu'il a échoué. En effet, si le plaisir n'est pas le sentiment qui accompagne une activité satisfaite d'elle-même, il est donc un fait purement *passif*, un simple *état* de la conscience ; de même la douleur. Dès lors, comment le plaisir ou la douleur pourraient-ils *produire la tendance*, l'inclination ? C'est vouloir que le mouvement soit engendré par le repos, l'activité par l'inertie. — Tout plaisir, toute douleur, dira-t-on, provoque naturellement une réaction. — Oui, à condition que l'être possède par avance l'activité. Mais un être incapable d'*agir* est aussi incapable de *réagir*.

Donc, si l'on veut faire du plaisir le fait primitif, le plaisir et l'inclination sont également inexplicables. — Tout d'abord donc le plaisir est certainement un effet.

Ensuite il est cause. Exemples. — Mais certainement aussi il devient ensuite une *cause ;* car nul ne soutiendra que nous portions en nous dès la naissance toutes les inclinations, souvent changeantes et passagères, qui se développent en nous durant le cours de notre vie. L'enfant à la mamelle n'a pas apparemment le goût du tabac et des liqueurs fortes. Pour aimer le jeu, il faut avoir connu le plaisir du jeu ; pour aimer la science, il faut avoir connu le plaisir du vrai ; pour être ambitieux, il faut avoir connu le plaisir attaché à l'exercice de l'autorité, etc. Règle générale, chacun aime et recherche ce qui lui a plu : *trahit sua quemque voluptas*.

Deux stades de l'inclination : indétermination, détermination. — Par là apparaissent exactement les relations du plaisir et de l'inclination. Il faut distinguer deux moments dans l'inclination : *au début*, l'inclination vague et *générale*, c'est-à-dire indéterminée, ou du moins déterminée seulement à une fin toute générale, la conservation de l'être ; *plus tard*, l'inclination

1. Fr. Bouillier, *du Plaisir et de la Douleur*, 46.

précise, qui se propose tel objet, tel mode d'action connu, apprécié, choisi. L'une est semblable à la voix inarticulée de l'enfant qui, selon le mot du poète, semble vouloir tout dire; elle est comme le vagissement confus du désir. L'autre est semblable au langage articulé qui, par des mots distincts, exprime sciemment des idées définies.

Entre les deux se place le plaisir. — Entre ces deux stades de l'inclination se place le plaisir. D'abord le plaisir résulte de l'inclination indéterminée; c'est-à-dire que tout mode d'action, tout objet qui satisfont cette fin générale de la conservation de l'être, procurent, lorsqu'ils sont rencontrés, un certain plaisir. — Mais maintenant, dès que ce plaisir est ressenti, l'activité se porte et abonde naturellement dans le sens de l'objet ou de l'action qui le procurent: ce mouvement de l'âme, qu'entretiennent la mémoire et l'imagination, devient une inclination particulière. — L'activité est semblable à une source vive dont les eaux, d'abord contenues de toute part, s'échappent par toutes les issues qui leur sont ouvertes. Les courants ainsi déterminés sont l'image de nos diverses inclinations. Or c'est le plaisir qui détermine le sens de ces divers courants, en indiquant à l'activité dans quelles voies elle peut s'engager. Le plaisir sert de guide et d'éclaireur. Il est pour l'activité ce que la main exploratrice est pour l'aveugle, qui cherche en tâtonnant son chemin. L'activité cherche son bien: le bien se reconnaît au plaisir. De la sorte, le plaisir, incapable de créer l'activité, est la raison qui détermine et différencie l'activité par les différentes fins qu'il lui indique et lui propose.

Le plaisir et la douleur considérés comme effets de l'activité. Aristote, etc. — Revenons et insistons maintenant sur la relation du plaisir avec l'*activité antécédente* qui en est l'*origine*. Nul n'a mieux compris cette relation qu'Aristote.

« C'est dans l'action, dit-il, que semble consister le bien-être et le bonheur. Le plaisir n'est pas l'acte même, ni une qualité intrinsèque de l'acte, mais c'est un surcroît (ἐπιγέννημα) qui n'y manque jamais, c'est une perfection dernière qui s'y ajoute, comme à la jeunesse sa fleur (οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα). Chaque action a son plaisir propre, et l'effet du plaisir est d'augmenter l'intensité de l'action à laquelle il est lié [1]. »

Hamilton a heureusement commenté cette théorie: « Le plaisir et la douleur, dit-il, sont des *accompagnements* ou des *contre-phéno-*

1. Trad. de M. Ravaisson, *Métaphys. d'Aristote*, I, 443.

mènes de chaque énergie particulière. Chaque pouvoir de l'âme est à la fois un mode spécial de l'activité et une capacité d'éprouver une douleur ou un plaisir appropriés qui accompagnent cette énergie. »

Le plaisir et la douleur dérivent donc l'un et l'autre d'une activité antécédente. Dans quel cas éprouvons-nous du plaisir? Dans quel cas de la douleur?

« Il y a plaisir toutes les fois que l'activité de l'âme, ou bien celle d'un être vivant quelconque, s'exerce dans le sens des voies de sa nature, c'est-à-dire dans le sens de la conservation ou du développement de son être. Il y a douleur, au contraire, toutes les fois que cette activité est détournée de son but et empêchée par quelque obstacle du dedans ou du dehors. » (Fr. Bouillier, *ibid.*, 152.)

C'est dans le même sens que Descartes a dit : « Tout notre bonheur est dans le sentiment de quelque perfection. » Et Spinoza : « La joie est le passage d'une moindre à une plus grande perfection; la tristesse est le passage d'une plus grande à une moindre perfection [1]. »

Le plaisir suit l'acte parfait. — Hamilton précise cette explication :

« L'énergie la plus parfaite est en même temps la plus agréable. Mais que doit-on entendre par une *énergie parfaite*? — En considérant le pouvoir qui agit, son énergie est parfaite quand elle est *équivalente*, sans la dépasser, *à toute sa puissance d'agir*. Elle est imparfaite quand le pouvoir ne peut dépenser la somme de force qu'il tend à déployer; ou bien encore, lorsqu'il excède ses ressources naturelles. — Il faut tenir compte dans ces deux cas de l'*intensité* de l'action et de sa *durée* [2]... En résumé, on peut dire que le plaisir est le résultat de l'exercice *spontané* et *libre* d'un pouvoir dont la conscience perçoit l'énergie; la douleur est le résultat d'une activité qui outrepasse sa puissance ou n'en atteint pas les limites. » (Trad. E. Charles, *Lectures de philosophie*, I, 449.)

Par exemple, sommes-nous restés longtemps immobiles? La marche est un plaisir, parce qu'elle nous permet de *déployer* les

1. Le mot perfection est pris ici dans un sens relatif, et signifie *état meilleur* de l'organe ou de la faculté agissante.

2. « Pourquoi le plaisir, demande Aristote, ne dure-t-il pas continuellement? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement... C'est pour la même raison que certaines choses nous plaisent dans leur nouveauté, et que ce plaisir diminue ensuite. Car dans le premier moment l'intelligence est vivement remuée, toutes ses forces sont tendues vers l'objet, comme le regard quand il se fixe. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif, il se relâche, et voilà pourquoi le plaisir s'émousse. »

forces accumulées dans l'inaction. Mais si la marche est trop prolongée, alors, au lieu d'être un exercice spontané et libre, elle devient un exercice *forcé*, et la douleur naît. L'acte est donc parfait, peut-on dire en résumé, quand il est *égal à la puissance disponible*.

Il suppose aussi la perfection de l'objet. — Comme il y a une perfection de l'acte, il y a aussi une perfection de l'objet : « L'objet parfait, dit Hamilton, est celui qui permet au pouvoir l'entière expansion de sa force sans l'outrepasser, et l'objet imparfait est celui qui le stimule en deçà ou au delà de cette mesure. » De là vient l'agrément de tel ou tel objet.

« Le noir, surtout le noir sans reflets, impose à l'organe de la vision une sorte d'immobilité et d'inactivité, tous les rayons colorés étant absorbés par lui ; aussi est-il morne et convient-il au deuil. Les couleurs vives stimulent au contraire agréablement l'organe de la vue. Enfin les couleurs trop éclatantes le blessent et le fatiguent. »

On voit par là qu'on peut dire du plaisir, comme de la vertu, qu'il est *un milieu entre deux excès*, l'un négatif, l'autre positif.

Confirmation de cette théorie : Spencer. — M. Spencer, dans ses *Principes de Psychologie*, confirme cette manière de voir par de nombreux exemples[1].

« Il y a, dit-il, d'une part des douleurs qui résultent d'une *inaction forcée* de nos facultés : par exemple, après avoir été enfermé plusieurs jours dans les ténèbres, on éprouve un besoin douloureux de lumière et de couleur ; après une longue privation de satisfaction de certains goûts naturels (le doux, par exemple), et plus encore de goûts acquis, comme l'alcool et le tabac, on les désire beaucoup plus ; l'inaction musculaire prolongée est suivie, surtout chez les enfants, d'une irritation désagréable. Dans un autre ordre d'activités, la solitude amenant le repos des facultés qui s'exercent dans le commerce de nos semblables nous rend peu à peu très malheureux.

» A l'autre extrémité de l'échelle sont les douleurs qui naissent d'une *action excessive*. Une sensation de chaleur trop forte devient cuisson et brûlure ; une pression violente contre un corps dur, un son trop violent, comme un coup de canon tiré de près, l'éclat éblouissant du soleil, nous affectent désagréablement ; un effort exagéré est suivi d'un sentiment pénible de fatigue.

» Si donc, conclut M. Spencer, on reconnaît, à une extrémité, les *douleurs négatives* de l'inaction appelées *besoins*, à l'autre extrémité les *douleurs positives* de l'excès d'activité, il en résulte que le plaisir accompagne les *actions moyennes*, c'est-à-dire situées entre ces deux extrêmes. »

1. Voy. aussi des exemples nombreux et bien choisis par M. Bouillier (*ib.*, ch. V-X).

Objection : états agréables et désagréables à tous les degrés. — Cependant on a fait des objections à cette théorie : Comment se fait-il, demande Stuart Mill (*Phil. de Hamilton*, 529), que certains états de conscience soient agréables à tous les degrés (par exemple la sensation du doux), et d'autres désagréables à tous les degrés (par exemple la saveur de la rhubarbe) ?

Réponse. — A la première partie de l'objection on répondra que les sensations agréables à tous les degrés ne sont guère, à vrai dire, susceptibles de degrés. Si nous pouvions augmenter considérablement l'intensité de la sensation du doux, faire quelque quintessence de sucre et de miel, il est très probable que la sensation du doux deviendrait insupportable. De même, les odeurs de certaines plantes, comme celle de la violette, ne sont toujours agréables que parce qu'elles sont toujours modérées. Des odeurs plus fortes, comme celles de la tubéreuse, de l'héliotrope, ne sont agréables que senties de loin.

Pour l'autre partie de l'objection, à savoir : que certaines sensations sont désagréables à tous les degrés, il faut répondre que, dans ce cas, l'impression de l'objet, quoique modérée, tend par sa *nature* même à altérer l'organe ou à contrarier l'exercice normal de ses fonctions.

« Respirer un air impur, dit M. Spencer, est toujours répugnant; c'est que respirer un air impur est toujours nuisible. Les végétaux dont l'amertume est intense empoisonnent pris en grande quantité ; et ceux dont l'amertume est très intense empoisonnent même en petite quantité. L'ammoniaque, le chlore, l'acide sulfhydrique, ont des effets délétères. »

— Mais, fait observer M. Murphy, il est des poisons doux et de saveur agréable.—C'est apparemment que ces poisons, quoique nuisibles à l'organisme en général, peuvent stimuler d'une façon normale l'organe du goût en particulier. N'y a-t-il pas nombre d'aliments qui plaisent au goût et que certains estomacs ne peuvent pas digérer ? On peut donc maintenir d'une manière générale la théorie de Hamilton.

§ II

Deux corrections à la théorie de Hamilton. — Mais il est nécessaire de la compléter sur un point et de l'amender sur un autre.

A. **La perfection de l'acte est affaire de qualité autant que de quantité.** — De ce qu'on vient de dire en dernier lieu il suit, en effet, que la perfection de l'acte, qui est la raison du plaisir, ne résulte pas seulement de la quantité, mais aussi de la nature, de la direction, de la qualité de l'acte. Il y a, en effet, pour chacune de nos énergies, une fin naturelle à laquelle elle tend, et, par conséquent aussi, une direction naturelle. Tout acte est imparfait non seulement quand, par excès, il nous porte au delà de cette fin, ou quand, par insuffisance, il nous laisse en deçà de cette fin, mais aussi quand, par sa direction, il nous en écarte. — Toute inclination, peut-on dire, est comme une habitude[1] : or on sait que toute action qui n'est pas *dans le sens de l'habitude* nous est pénible. Chacun de nos organes, chacune de nos facultés a ainsi son jeu naturel, son activité normale, et l'on n'obtient qu'avec peine d'un organe ou d'une faculté un mode d'action auquel la nature ou l'exercice ne l'ont pas prédisposé. Habitués à lire et à écrire de gauche à droite, il nous serait fort pénible de lire et d'écrire de droite à gauche.

Ce n'est donc pas seulement la force d'impression d'un certain objet, prise absolument, qui peut produire, suivant ses degrés, le plaisir ou la douleur; mais c'est aussi, et surtout, l'*accord* ou le *désaccord* entre cette impression et notre nature actuelle. Cette condition est universellement reconnue pour les plaisirs esthétiques : le plaisir du beau suppose évidemment une harmonie entre l'objet beau et nos facultés esthétiques. Mais il en est de même dans tous les cas et pour tous les plaisirs : l'objet, pour être agréable, doit toujours être, par sa nature, exactement approprié à la nature de nos facultés et de nos organes. C'est pourquoi l'œil ne jouit pas de la saveur, le goût de la lumière. C'est pourquoi les plaisirs du jeune homme ne sont pas les plaisirs du vieillard, etc.

Résumé. — Donc, en résumé, l'acte parfait, c'est celui qui s'accomplit tout à la fois dans la *mesure* et dans le *sens* demandé par la puissance, et l'objet parfait, c'est celui qui est capable de provoquer une telle action.

B. **La modération de l'acte n'est pas toujours condition du plaisir.** — Mais il y a une autre correction à apporter à la théorie de Hamilton. Comme il n'est pas vrai que toute action modérée soit agréable, — puisque, en vertu de leur *nature* même,

1. Et toute inclination acquise est une véritable habitude.

certains modes d'action sont désagréables à tous les degrés, — il n'est pas vrai non plus que toute action soit douloureuse au delà d'un certain degré. Il en est ainsi sans doute s'il s'agit des fonctions corporelles. Le corps n'ayant jamais qu'une somme limitée de forces disponibles, toute action trop intense ou trop prolongée tourne à sa ruine et provoque la douleur. Aussi le boire, le manger, le mouvement, etc., ne sont-ils agréables qu'à certaines doses.

Exception pour les fonctions proprement spirituelles. — Mais toutes les fonctions ne sont pas liées si étroitement aux organes. Il y a des fonctions proprement spirituelles qui semblent se détacher du corps et qui tendent à une autre fin que le bien du corps (ch. III, § 1). Pour ces fonctions, la fin, le bien est à l'infini, il est l'infini. Et comme il est l'infini, il semble qu'il y ait en notre âme, pour répondre à son appel, comme une puissance illimitée de développement et de progrès. « L'homme, a dit Pascal, n'est produit que pour l'infinité. » C'est pourquoi la fin, ici, n'est jamais dépassée ; c'est pourquoi l'action n'est jamais excessive ; c'est pourquoi on peut, en ce sens, aller toujours plus loin, sans crainte de rencontrer la douleur, mais au contraire en jouissant d'un bonheur proportionné à l'intensité de l'action.

Ainsi, point de douleur pour châtier et réprimer l'expansion la plus extrême de l'amour maternel ou du patriotisme, les élans les plus énergiques du dévouement et de la charité, la recherche passionnée et enthousiaste du beau et du vrai. On satisfait sa faim avec une quantité déterminée de nourriture ; on ne satisfait pas sa raison avec une quantité déterminée de savoir. Il y a souvent trop de lumière pour nos yeux ; y a-t-il jamais trop de clarté pour l'intelligence ? « Les yeux, dit Bossuet, fixés sur le soleil, y souffrent beaucoup et à la fin s'y aveugleraient ; mais le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. » — Évidemment, on ne saurait dire non plus qu'il y ait jamais dans un être excès de bonté, de force d'âme, de courage. La vertu n'étant que perfectionnement, comment y aurait-il jamais excès de vertu ?

Les égarements sont ici seuls à craindre. — Ce qui est à craindre en tout ceci ce sont les *égarements*, mais non pas les *excès*. Eviter qu'aucune faculté ne se développe au détriment des autres, maintenir toujours l'harmonie de l'ensemble, voilà la difficulté. Mais, cette règle étant observée, il n'y a pas de raison de modérer et de borner son ambition et ses efforts.

Conclusion. — Par conséquent, comme il n'est vrai que d'une demi-vérité de dire que la vertu est dans un juste milieu, il n'est aussi qu'à demi vrai de dire que le bonheur est dans un juste milieu. Ce bonheur, comme cette vertu, c'est le bonheur et la vertu médiocres qui suffisent aux natures médiocres. Mais les joies les plus profondes, les plus pleines qu'il soit donné à l'homme de goûter, ne résultent pas d'une action *moyenne* et *médiocre*, mais bien d'une action *extraordinaire*, d'une suprême expansion de nos facultés.

Aristote lui-même, l'auteur de la théorie du juste milieu, l'entendait bien ainsi : car il dit que la vertu, tout en se tenant toujours en garde contre deux excès, n'en est pas moins un *sommet* et un *extrême;* et que le bonheur le plus parfait résulte aussi de l'acte le plus *fort* et le plus intense (κράτιστος), qui est, selon lui, l'acte de la pure pensée.— Cet acte parfait n'est, il est vrai, pleinement réalisé qu'en Dieu. Mais, ajoute Aristote, la vraie vie de l'homme, dût-il n'en jouir qu'un jour, qu'un seul instant, est la vie divine. Et il ne faut pas, comme on nous le dit, nous renfermer dans la sphère des choses humaines parce que nous sommes hommes, et des choses mortelles parce que nous sommes mortels ; mais il faut nous élever de toutes nos forces à la vie immortelle [1].

§ III

Classification des plaisirs et douleurs. — Après avoir indiqué la nature et la cause du plaisir et de la douleur en général, il faut distinguer et classer les diverses espèces de plaisirs et de douleurs.

Elle ne peut se fonder sur leur essence propre. — Mais sur quoi peut se fonder cette classification ? Sera-ce sur la *nature* ou *essence* des plaisirs ou douleurs eux-mêmes ? — Il est vrai que, de même que chaque sensation d'odeur ou de saveur a en soi un *quid proprium* qui la distingue, de même chaque phénomène de plaisir ou de douleur porte en soi sa marque caractéristique. Mais comment fonder sur cette caractéristique essentielle une classification? Cette caractéristique, aussi bien que celle des odeurs,

1. *Éth., Nic* X, VII : Χρὴ δὴ, οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, αλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν. — Rapprochons de ce passage d'Aristote le passage non moins admirable de Bossuet : « Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, etc. » *Traité de la Conn. de Dieu et de soi-même*, Conclusion.

par exemple, est quelque chose que la conscience sent et apprécie sans doute, mais qu'elle ne peut ni *abstraire*, ni *définir*, ni *nommer*. La caractéristique de l'odeur de la violette, c'est qu'elle est l'odeur de la violette ; de même la caractéristique de la douleur de la brûlure, c'est qu'elle est la douleur de la brûlure.

D'ailleurs, par cela même que cette caractéristique essentielle est pour la conscience quelque chose de simple, d'irréductible, de *sui generis*, une classification des plaisirs et des douleurs fondée sur leur essence donnerait pour les plaisirs ou douleurs, comme pour les odeurs ou les saveurs, des espèces innombrables et des genres nuls.

Ni sur des caractères extrinsèques. — A défaut d'une classification fondée sur l'essence même, on pourrait essayer diverses classifications fondées sur les *caractères* plus ou moins extrinsèques du plaisir ou de la douleur. On distinguerait, par exemple, les plaisirs *purs*, c'est-à-dire sans mélange de douleur, et les plaisirs *non purs*, c'est-à-dire mélangés de douleurs; — les plaisirs *durables* et les plaisirs *passagers*; — les plaisirs *stables* (ἡδονὴ καταστηματική) et les plaisirs *en mouvement* [1] (ἡδονὴ ἐν κινήσει), etc.

Mais ces distinctions et d'autres du même genre[2], qui ont leur importance au point de vue *moral*, n'en ont guère au point de vue *psychologique* et scientifique ; car, outre que la limite n'est pas aisément saisissable entre ces différentes sortes de plaisirs ou de douleurs, on distingue par là plutôt les *circonstances concomitantes* des plaisirs et des douleurs que les plaisirs et les douleurs mêmes.

Elle doit se fonder sur la distinction des causes. — A quoi donc s'attacher pour fonder une classification ? — Le mieux paraît être, comme on définit le plaisir par sa cause, de classer aussi les différents plaisirs *par leurs causes*.

Deux classes : sensations, sentiments ; leurs différences. — En se plaçant à ce point de vue, on divise d'abord les plaisirs et les douleurs en deux grandes classes : les **sensations** et les **sentiments**.

1. Cette dernière distinction appartient à l'école d'Épicure : il y a des plaisirs stables de l'âme (ἀταραξία, ἀπονία), et du corps (ὑγίεια, εὐστάθεια) : ce sont ceux qui résultent d'un état fixe, d'une assiette, d'une habitude acquise de l'âme ou du corps. Le plaisir en mouvement, soit de l'âme (χαρά), soit du corps (ἡδονή), accompagne la satisfaction du désir. Il est par suite toujours mêlé de douleur.

2. M. Bain (*The emotions and the will*, V) classe les émotions, suivant leur degré de simplicité, en douze catégories. Voy., sur la classification des émotions, Fr. Bouillier, *du Plaisir et de la Douleur*, ch. XV.

A. Les sensations[1] sont les plaisirs et douleurs résultant de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet *le bien du corps* et qu'on nomme *appétits*. Exemple : la douleur de la faim, le plaisir de manger.

Les sentiments sont les plaisirs et douleurs résultant de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet *le bien de l'âme*, nos semblables, l'infini. Exemple : les joies et douleurs de l'ambition, de l'amitié, de l'art ou de la science. — Les sensations et les sentiments se distinguent donc d'abord par les **énergies intérieures** qui sont les *principes* d'où ils proviennent.

B. Ils se distinguent aussi par leurs *causes occasionnelles*. La cause d'une sensation est physique : c'est une **impression**, c'est-à-dire une action organique. La cause d'un sentiment est spirituelle : c'est une **idée**. Exemple : un violent ébranlement nerveux est la cause de la douleur de la brûlure ; — l'idée de la faute commise est la cause de la douleur du remords.

C. De cette différence en résulte une autre : les sensations sont **localisées** là où leur cause est rencontrée[2] ; on localise, par exemple, la douleur de la brûlure dans telle ou telle partie du corps ; — mais les sentiments, ne dépendant point immédiatement d'une cause organique, **ne sont pas localisés** dans le corps. Si l'on m'annonce la mort d'un ami, je ne localise point mon chagrin dans l'oreille.

Union possible de la sensation et du sentiment. — Quoique distincts, la sensation et le sentiment peuvent être étroitement *associés* et fondus ensemble. Dans un dîner d'amis, sensations et sentiments se font valoir réciproquement. — L'union peut être encore plus intime : ainsi le plaisir causé par l'audition d'un morceau de musique résulte à la fois d'une sensation agréable produite par la douceur ou l'éclat des sons, et d'un sentiment proprement esthétique qui naît des idées musicales.

Subdivisions. — Après avoir distingué les sensations des sentiments, il faudrait distinguer les diverses sensations entre elles et les divers sentiments entre eux. Cette classification résultera naturellement de celles que nous allons faire de nos diverses inclinations, tant des inclinations qui ont pour objet les biens du corps que des inclinations qui ont pour objet les biens de l'âme.

1. Il s'agit ici des sensations *affectives*; on a parlé ailleurs (Théorie de l'Intelligence) des sensations *représentatives*.
2. Voy., sur la localisation des sensations, ch. XXXII.

CHAPITRE XXXVI

LES INCLINATIONS

LEURS FORMES, LEURS ESPÈCES, LEURS CARACTÈRES

Le fait le plus apparent de la sensibilité, c'est le plaisir et la douleur. Mais le plaisir et la douleur supposent, on l'a vu, comme cause antécédente, l'activité déterminée vers certaines fins, c'est-à-dire l'inclination.

INTRODUCTION

L'amour dernier fond de la sensibilité : relations avec le désir. — La forme la plus apparente de l'inclination, c'est le **désir**. Mais le désir lui-même n'est pas le dernier fond de la sensibilité. Avant soi, il présuppose l'**amour**.

« Pour désirer, dit M. Ravaisson, il faut que sans le savoir on se complaise par avance et se repose dans l'objet de son désir; qu'on mette dans lui en quelque manière son bien propre et sa félicité; qu'on se pressente en lui, qu'on s'y sente, au fond, déjà uni, et qu'on aspire à s'y réunir encore; c'est-à-dire que le désir enveloppe tous les degrés de l'amour. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1840.)

En d'autres termes, on ne désire pas ce qu'on ne connaît pas comme un *bien;* mais on ne connaît une chose comme un bien que parce qu'on la *possède* déjà en quelque partie. Or l'*amour* est produit par cette union même. Donc c'est de l'amour qu'émerge le désir. Le désir commence au point où l'amour, dépassant son objet actuel, aspire à en avoir une possession plus complète[1]. Tout désir implique donc l'amour.

Réciproquement, chez l'homme du moins, tout amour implique aussi le désir. En effet, nous ne possédons jamais ni le bien absolu, ni même absolument aucun bien particulier. Nous sentons que pour

1. Le Désir, suivant le mot de Platon, est fils de la Pauvreté et de la Richesse c'est-à-dire suppose à la fois possession et privation.

nous la possession du bien est toujours ou incomplète, ou précaire. C'est pourquoi à notre amour se mêle toujours quelque désir d'une possession plus entière ou plus assurée.

Mais il ne s'ensuit pas que l'amour ne puisse exister sans mélange de désir. Car, puisqu'on peut non seulement désirer le bien qu'on n'a pas, mais aimer aussi le bien qu'on a, il en résulte que là où le bien est possédé dans sa plénitude, l'amour doit exister aussi dans sa plénitude, bien qu'affranchi de toute espèce de désir. Tel doit être l'amour divin.

L'amour origine de toute inclination. — C'est donc l'amour qui est la *substance* même de la sensibilité; et toutes nos inclinations ne sont que des modes et des dérivés de l'amour. « Toutes nos passions (inclinations et émotions), dit Bossuet, se rapportent au seul amour; il les enferme et les excite toutes. »

Distinction des inclinations : trois points de vue. — Quelles sont ces diverses inclinations? — Plusieurs classifications des inclinations sont possibles, suivant le point de vue auquel on se place.

Or trois points de vue principaux peuvent être distingués : 1° suivant que le bien, objet de l'inclination, ou le mal, son contraire, est *présent*, *futur* ou *passé;* — 2° suivant la *nature* particulière du bien qui est l'objet de l'inclination; — 3° suivant que ce bien est en soi la *fin dernière* de l'inclination ou seulement un *moyen* pour se procurer le *plaisir*.

La première classification nous fait distinguer les **formes** des inclinations; — la seconde, les **espèces** d'inclinations; — la troisième, les **caractères** ou modes (désintéressé, intéressé ou esthétique) des inclinations.

PREMIÈRE SECTION : DISTINCTION DES INCLINATIONS SUIVANT LES RELATIONS DE LEUR OBJET AVEC LE TEMPS

A. **L'objet est actuel.** — Si l'objet de l'inclination est possédé **actuellement**, l'amour prend la forme de la *joie* (voy. ch. XIII, § 2, l'analyse de la joie); si, au contraire, l'inclination est actuellement privée de son objet, l'amour prend la forme de la *tristesse*.

« La joie, dit Bossuet (*de la Conn. de Dieu*, I, ch. VII) est un amour qui s'attache au bien qu'il a; la tristesse un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien et qui s'en afflige. »

B. **L'objet est à venir**. — Si l'objet de l'inclination est à **venir**, l'amour prend la forme du *désir*, quand l'objet est envisagé comme simplement *possible;* et de *l'espérance*, quand l'objet est envisagé comme *probable*.

« Le désir, dit Bossuet, est un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, et l'espérance un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé. »

Si c'est le mal opposé qui est à venir, l'amour prend la forme de l'*aversion*, quand ce mal est envisagé comme simplement *possible;* de la *crainte*, quand il est envisagé comme *probable;* du *désespoir*, quand il est envisagé à la fois comme *très grand* et *inévitable*.

« L'aversion, dit Bossuet, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche. » « La crainte est un amour qui se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche est troublé de ce péril. » « Le désespoir est un amour désolé de ce qu'il se voit à jamais privé de l'objet aimé, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. »

C. **L'objet est passé**. — Enfin l'objet de l'inclination est-il passé? l'amour prend parfois la forme de la *réjouissance;* d'autres fois, — principalement quand le présent est pour nous une cause de tristesse que rend plus amère le contraste avec le passé, — la forme du *regret*. — Si c'est au contraire un mal passé dont on se souvient, le premier mouvement est un renouvellement de tristesse, à laquelle succède parfois un mouvement de joie, principalement quand l'état présent contraste heureusement avec le passé.

Cette première classification nous fait distinguer les **formes** des inclinations. Il n'est pas une inclination particulière (amour de la richesse, amour de la patrie, etc.) qui ne puisse successivement passer par tous ces modes : joie, tristesse, espérance, crainte, etc.

DEUXIÈME SECTION : DISTINCTION DES INCLINATIONS SELON LA NATURE DE LEUR OBJET. INCLINATIONS PERSONNELLES ET INTER-PERSONNELLES

C'est en classant les inclinations d'après leur objet propre qu'on distinguera les différentes **espèces** ou sortes d'inclinations.

§ I

Distinction usitée en inclinations personnelles, sociales, impersonnelles. — En se plaçant à ce point de vue, on

distingue d'ordinaire trois catégories d'inclinations : les **inclinations personnelles**, qui ont pour objet notre propre bien ; les **inclinations inter-personnelles** ou sociales ou altruistes, qui ont pour objet le bien d'autrui ; et les **inclinations impersonnelles**, qui ont pour objet des biens impersonnels, comme le beau, le vrai et le bien.

Critique : point d'inclinations impersonnelles.—Nous n'admettons pas cette troisième catégorie d'inclinations comme distincte des deux premières, et nous réduisons toutes les inclinations aux inclinations personnelles et inter-personnelles, à l'amour de soi et à l'amour d'autrui. — Voici pourquoi.

Preuves : *A*. **analyse de l'idée de fin.** — Toute inclination se propose une *fin*, laquelle est envisagée comme un bien. La question est donc de savoir ce qui peut être envisagé comme une fin et comme un bien.

Or il est certain, tout d'abord, qu'il n'y a de fin possible et concevable que la satisfaction d'une personne ; que, lorsqu'on parle d'une *chose* à titre de fin, c'est une locution abrégée, qu'il ne faut point prendre à la lettre ; et que la vraie fin, c'est la possession et la jouissance de cette chose par une personne.

En effet, comment une *chose*, abstraction faite de toute satisfaction qui peut en résulter pour un être sentant, serait-elle, en soi, susceptible de devenir une fin pour l'inclination ? Les choses nous plaisent par leur convenance à notre nature ; ce qui en elles émeut la sensibilité, c'est la propriété qu'elles ont de nous procurer quelque satisfaction ou avantage ; c'est donc cette satisfaction, cet avantage que nous cherchons en elles. Otez cette propriété, aussitôt les choses nous deviennent aussi indifférentes que l'herbe l'est pour les carnassiers, la chair pour les herbivores.

Insistons sur cette vérité : qui dit fin, dit le *terme dernier* auquel tend l'inclination, en vue duquel on fait effort, pour lequel on travaille. Il suit de là que, indépendamment de tout avantage qui peut en résulter pour nous ou pour d'autres, une chose, l'argent par exemple, en soi, ne peut pas être une fin. Ce serait dire que nous *travaillons pour l'argent lui-même*, en sa faveur, dans son intérêt, ce qui n'a pas de sens. Quand nous souhaitons l'argent, notre souhait ne s'arrête pas à l'argent, il ne peut pas s'écrire : que l'argent *soit !* comme il le faudrait si l'argent en lui-même était la fin. Il doit s'écrire : que l'argent *soit à nous !* Preuve que l'argent n'est pas le vrai terme de l'inclination.

B. **Analyse de l'idée de bien**.— Même conclusion, si l'on analyse l'idée de bien. La fin, objet de l'inclination, c'est le bien. Or il n'y a pas de bien *dans les choses*, ni *pour les choses* prises en soi. Il n'y a de bien réel et concevable que la satisfaction des êtres conscients. Par la pensée, supprimez de l'univers toute conscience et par conséquent, toute satisfaction ou contrariété qui peut résulter des choses pour la conscience : tout n'est-il pas dès lors inutile et vain? Qu'importe que les fleurs soient belles ou non, que la lumière soit ou ne soit pas, qu'importe l'ordre ou le chaos, qu'importe que les atomes d'Épicure arrivent à se rencontrer ou tombent éternellement dans le vide sans fin, qu'importe même qu'il existe quelque chose ou que rien ne soit, s'il n'y a nulle part aucune conscience, aucune pensée, aucune sensibilité pour le savoir et pour en jouir ou en souffrir ? C'est leur rapport à quelque conscience qui donne aux choses leur valeur, leur utilité, leur bonté ; c'est par la conscience seule qu'il y a dans le monde du bien et du mal.— Donc, si le bien n'est pas dans les choses mêmes, l'inclination, qui a pour objet le bien, n'a jamais les choses mêmes pour objet. Ce que nous cherchons en elles ce n'est pas elles, mais c'est nous, c'est notre propre bien, que nous avons mis en elles.

Exemples. — Vérifions ces observations par quelques cas particuliers. On aime le boire et le manger : qu'est-ce à dire ? On aime *à boire* et *à manger*. — On aime la propriété ; c'est-à-dire qu'on aime *à posséder*. — On aime le pouvoir ; c'est-à-dire qu'on aime *à commander*, etc. Tous les psychologues sont d'accord pour considérer toutes ces inclinations comme *personnelles*, comme des formes de l'amour de soi.

Application aux inclinations dites impersonnelles. — Dès lors, c'est manquer tout ensemble à la vérité et à la logique que de faire une classe à part, sous le nom d'inclinations impersonnelles, de l'amour du vrai, de l'amour du beau, de l'amour du bien. Non plus que l'aliment ou la richesse, ces objets ne peuvent être aimés en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ce qu'aime et cherche le savant qui poursuit la solution d'un problème, c'est la *découverte*, c'est *l'intelligence* du vrai [1]. Quelle absurdité de penser qu'on puisse aimer en soi une loi de physique ou un théorème de géométrie ! —

1. Le vrai d'ailleurs n'existe que dans l'intelligence. En dehors de l'intelligence, la vérité n'existe pas ; mais seulement la réalité. La vérité, c'est la connaissance de ce qui est. Donc aimer la vérité c'est aimer la connaissance ; c'est aimer une manière d'être de son intelligence, et non pas une chose externe.

Ce qu'aime l'artiste épris de la beauté, c'est la *contemplation* de la beauté. — Enfin, le bien lui-même, s'il était conçu comme une loi purement abstraite, ne saurait, non plus qu'une loi physique, être l'objet d'aucune inclination. Pour aimer le bien, il faut de deux choses l'une : ou identifier le bien avec une Volonté souveraine, auquel cas on peut prendre pour fin la réalisation de cette Volonté, et l'amour du bien se confond alors avec l'amour de Dieu[1] ; — ou concevoir le bien sous la forme d'un idéal qui exprime la perfection de la nature humaine (par exemple, l'idéal que les stoïciens appelaient le Sage), auquel cas l'amour du bien n'est que l'amour de la perfection humaine, c'est-à-dire la forme la plus noble de l'amour de soi[2] ou d'autrui[3]. — Toutes ces inclinations sont donc aussi des inclinations pour des personnes.

Sens du mot aimer. — Telle est la vraie fin de toute inclination ; tels sont le sens et la portée de ce mot *aimer*. Aimer, c'est vouloir que ce qu'on aime *soit :* or que nous importe qu'une chose en elle-même *soit* ? On peut seulement vouloir qu'elle *soit donnée* à qui la désire.— Aimer, c'est *souhaiter du bien :* or on ne souhaite pas du bien à quelque chose, mais à quelqu'un[4]. — Aimer, c'est *travailler pour*...: or on ne travaille pas pour quelque chose, mais pour quelqu'un. — Tout amour a pour fin la réalisation d'une volonté. — Que ma volonté soit faite ! voilà la formule de l'amour de soi. Que ta volonté soit faite ! voilà la formule de l'amour d'autrui et de la sympathie. Que ta volonté soit faite et non pas la mienne! voilà la formule du dévouement et du sacrifice. — Toutes les inclinations s'adressent donc à des personnes.

Conclusion : deux classes seulement d'inclinations : personnelles, altruistes. — D'après cela, toutes les inclinations se réduisent, comme nous l'avons dit, à deux classes : les inclinations **personnelles** dont l'ensemble forme l'**amour de soi**, et les **inclinations inter-personnelles**, ou sympathiques, dont l'ensemble forme l'**amour d'autrui**.— Voyons maintenant d'où nais-

1. C'est ainsi que les philosophes chrétiens entendent l'amour du bien. Marc-Aurèle pareillement : l'ordre universel auquel il se dévoue n'étant pour lui que la raison et la volonté de l'Ame universelle, qui est son Dieu.
2. On verra plus loin comment l'amour de soi peut être désintéressé.
3. Chez Kant, le respect pour la loi morale n'est autre chose que le respect pour la personne humaine considérée dans sa pure essence.
4. Cf. Aristote, *Ethique à Nic*, l. VIII, ch. II : « Nous ne voulons pas de bien aux choses inanimées. Il serait ridicule de vouloir du bien au vin ; et si on lui veut du bien, c'est qu'il se conserve pour qu'on en fasse usage. » On ne peut davantage vouloir du bien à un théorème.

sent et comment se développent chacune de ces classes d'inclinations.

§ II.

Inclinations personnelles.—Leur principe : l'amour de l'être. — Toutes les inclinations personnelles ne sont que des conséquences de cette inclination générale : **l'amour de l'être.** — L'amour de son être propre, ou, suivant l'expression de Spinoza, l'effort pour persévérer dans l'être, est le fond même de tout être, en particulier de tout être vivant. Déjà dans la nature inanimée apparaît, sinon cette tendance, du moins un symbole de cette tendance, dans ce qu'on nomme l'inertie. Une pierre se meut : en vertu de l'inertie, s'il n'y a pas d'obstacle, ce mouvement se continuera indéfiniment. — Cette tendance est bien plus visible encore chez l'être vivant. On a justement appelé la vie *un effort pour réaliser un type* sous une forme passagère dans un individu, et sous une forme impérissable dans l'espèce. S'agit-il de la vie individuelle, cette tendance donne naissance à une série d'efforts prodigieux et triomphe d'une multitude d'obstacles : pour parvenir à la lumière et à la vie, le frêle brin d'herbe perce le sol ; le gland disjoint les rochers. S'agit-il de la conservation de l'espèce, l'effort de la vie n'est pas moindre [1].

« La nature, dit Aristote, fait tout pour le mieux : où l'identité de l'être est impossible, elle supplée par la ressemblance, remplissant sans relâche, de la perpétuité de ses périodes, les vides que la mort ferait dans le temps... La plante est née, il faut qu'elle meure ; mais du moins avant de mourir elle se perpétuera dans une autre elle-même ; ainsi, une par l'espèce sinon par le nombre, elle participera, autant qu'il est en elle, de l'éternel et du divin (ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται. » (*De An.* II, 4.)

Mais cet effort, chez le végétal, il s'ignore lui-même ; chez l'animal, il prend conscience de soi, de ses luttes, de ses revers et de ses succès, souffrant quand la vie est gênée, heureux quand elle s'épanouit librement. — Chez l'homme enfin, cet amour de l'être, cet effort pour persévérer dans l'être est pleinement conscient de lui-même.

1. Comme exemple, on peut citer la plante aquatique appelée vallisnérie. Sa fécondation semble impossible, vu que les fleurs femelles séjournent au fond de l'eau, tandis que les fleurs mâles séjournent à la surface. La nature, par des artifices merveilleux, a triomphé de cet empêchement.

Il se manifeste alors par cet attachement invincible que nous avons pour la vie, et par l'horreur insurmontable que nous inspire l'idée seule du néant. La mort est justement appelée dans la Bible : « le roi des épouvantements ». « Le soleil ni la mort, dit La Rochefoucauld, ne se peuvent regarder fixement. »

Comment les inclinations personnelles dérivent de l'amour de l'être. — C'est de cette inclination fondamentale que dérivent toutes les inclinations personnelles. — Suivant quelle loi ? — S'il y a en nous une tendance naturelle à conserver, à maintenir, à développer notre être propre, il s'ensuivra naturellement que toute fonction par laquelle notre être s'entretient et se manifeste, et que toute action ou objet propres à favoriser l'exercice de ces fonctions, et dont l'utilité à cet égard nous est signalée par le plaisir ressenti, deviendront, comme on l'a précédemment expliqué (ch. XXXV, § 1), l'objet d'une inclination particulière. Par exemple, les animaux, qui ont toutes sortes d'organes spéciaux, ont autant de tendances spéciales à exercer ces organes : de là, en partie, chez eux cette étonnante variété d'instincts. C'est ainsi que le castor aime à bâtir, la taupe à fouir, le rat à ronger, etc. De même, chez l'homme, autant de fonctions, de facultés, d'organes, autant d'inclinations correspondantes. Si nous acquerrions tout à coup des facultés nouvelles, en même temps se développeraient des tendances nouvelles à exercer ces facultés. L'aveugle n'éprouvait pas le besoin de voir. Ouvrez-lui le sens de la vue : voir devient désormais pour lui un besoin impérieux. — Ce sont donc les fonctions, les pouvoirs divers de notre être qui font la variété des inclinations.

Principe qui en résulte pour classer ces inclinations : distinction des fonctions. — De là un principe tout à la fois très simple et très rigoureux pour classer les inclinations : *la classification des inclinations doit être calquée sur la division des fonctions ou des facultés.*

Deux ordres de fonctions ; deux ordres d'inclinations : appétits, penchants. — Or notre être se compose de deux parts : le corps et l'âme, la vie matérielle et la vie spirituelle. Donc deux classes d'inclinations personnelles : celles qui regardent le corps ou la vie matérielle, et qu'on nomme proprement **appétits** ; et celles qui regardent l'âme ou la vie spirituelle, et qu'on nomme proprement **inclinations** ou **penchants**.

Subdivision des appétits suivant les fonctions organiques. — Les appétits ont pour fin de nous solliciter à l'ac-

complissement des fonctions nécessaires à la vie corporelle. Par suite, la subdivision de ces fonctions donnera la subdivision de ces appétits.

A. Aux **fonctions de nutrition** (digestion, respiration, circulation, sécrétion, assimilation), lesquelles ont pour objet la conservation de l'individu, correspondent : *l'appétit du bien-être corporel* en général (ayant pour fin l'intégrité, le bon état des organes et des fonctions); *l'appétit de l'aliment* (ayant pour fin l'entretien des organes et des fonctions). Le premier de ces appétits est *permanent :* satisfait, il ne nous procure qu'un plaisir médiocre (sentiment de bien-être); contrarié, il nous cause de vives douleurs (douleurs causées par les maladies). Le second est *périodique :* il peut nous procurer de vifs plaisirs, et des douleurs plus vives encore.

B. Aux **fonctions de reproduction** correspond l'*appétit sexuel.*

C. Aux **fonctions de relation** (comprenant l'ensemble des actes par lesquels l'organisme se met en rapport avec le monde extérieur : locomotion, opérations des cinq sens) correspondent : l'*instinct d'activité physique*, ou plutôt du repos et du mouvement alternatifs ; et le *besoin d'exercer les sens* au moyen des objets appropriés (goût pour les aliments savoureux, pour les bonnes odeurs, pour les couleurs vives, pour certains sons, etc).

Tels sont les principaux appétits.

Subdivision des penchants suivant les fonctions spirituelles. — Les penchants spirituels ont pour fin le bien de l'âme, et nous poussent à l'accomplissement des fonctions de la vie morale. Par suite la subdivision de ces fonctions donnera la subdivision de ces penchants.

A. A l'**intelligence** correspond le *besoin d'exercer, de développer l'intelligence*, c'est-à-dire *l'amour de la connaissance, de la science, de la vérité.* « Tous les hommes, dit Aristote, sont naturellement désireux de connaître, et cela indépendamment de l'utilité qui peut résulter de la connaissance. » Comme l'estomac se nourrit d'aliments, l'intelligence se nourrit de vérités. C'est pourquoi, comme on aime la nourriture du corps, on aime la vérité, nourriture de l'esprit.

B. A la **sensibilité** correspond le *besoin d'émotions*, le *besoin de sentir*, le *besoin d'aimer*. La sensibilité cherche des objets sur lesquels elle puisse se répandre. « Nous aimons à aimer, » dit saint Augustin. Faute d'objets, la sensibilité ressent un malaise analogue à celui qui accompagne l'inaction de l'estomac, ou l'inaction de

l'intelligence. A la longue ce malaise peut devenir un véritable supplice. — Tel est le charme de sentir, que nous préférons des émotions douloureuses à l'absence de toute émotion. « Les enfants barbouillent un visage pour se donner l'émotion de la peur. » De là le goût, très répandu à certaines époques, pour les plaisirs malsains de la mélancolie; de là le charme secret qu'on éprouve à s'abandonner à une juste douleur, et la douceur que l'on trouve jusque dans les larmes, etc.

C. A la **volonté** se rattachent l'*amour de l'indépendance* et l'*amour du pouvoir*.

Penchants qui dérivent des précédents. — A ces divers penchants, qui correspondent aux diverses fonctions de l'âme ou du corps, il convient d'en rattacher quelques autres plus généraux, qui dérivent soit de plusieurs de ces penchants secondaires à la fois, soit directement de l'amour de l'être en général.

A. A l'amour de la vie, à l'instinct de la conservation, à l'instinct de la liberté, à l'instinct du pouvoir, tous à la fois, on peut rattacher l'*amour de la propriété* : car la propriété est une condition de tous ces biens.

B. A l'amour de l'être ou amour de soi en général, on peut rattacher l'*amour-propre*, qui consiste à entretenir en soi une bonne opinion de soi-même et de sa valeur [1].

De la même source dérive l'*amour de l'approbation, de l'estime, de la gloire*. L'estime des autres nous *confirme* dans l'estime que nous avons besoin d'avoir de nous-mêmes. La gloire paraît de plus *agrandir* notre personnalité. Il semble qu'on s'étende soi-même à mesure qu'on étend au loin son nom et son influence.

C. Enfin, à l'amour de l'être ou de soi, à l'amour-propre, pris dans le meilleur sens du mot, on peut rattacher l'*amour de sa perfection* propre, de son excellence, de sa valeur morale. C'est en ce sens que beaucoup de philosophes entendent l'*amour du bien;* ainsi Plotin, dans ce beau passage :

« Rentre en toi-même et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté. Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est point droit, purifie et illumine ce qui est ténébreux, et ne cesse de perfection-

1. Voy., sur l'amour-propre et sur ses effets utiles, une bonne étude de Naville, *Rev. phil.* juin 1881. — C'est de l'amour-propre ainsi entendu qu'il est question dans la fable de *la Besace*.

ner ta statue, jusqu'à ce que la vertu brille à tes yeux de sa divine lumière, jusqu'à ce que tu voies la tempérance assise en ton sein dans sa sainte pureté. » (*Ennéades*, I, III, 7.)

§ III

Inclinations altruistes. — Leur principe commun : la sympathie. — Les inclinations intra-personnelles ou altruistes ont toutes pour fondement commun la sympathie.

Deux éléments ou degrés de la sympathie : 1° répercussion des sentiments. — Dans la sympathie, deux éléments doivent être distingués. — Le premier, le plus visible, qui est reconnu par tous les psychologues, c'est la faculté de ressentir en nous-mêmes un sentiment éprouvé par autrui, et dont nous percevons la manifestation extérieure. Lorsque deux instruments sont d'accord, une note qui est donnée par le premier vibre à l'unisson sur le second. De même, la joie ou la douleur étrangères qui s'expriment devant nous éveillent aussi par sympathie dans notre âme de la joie ou de la douleur. — Et cette sympathie est réciproque. Une âme éprouve ce qu'elle voit éprouver à une autre âme; et celle-ci, à son tour, sympathisant avec ce sentiment qu'elle a fait naître, reçoit le contre-coup de son propre effet. Pareillement deux échos opposés se renvoient indéfiniment un même son, deux glaces opposées une même image.

Elle existe chez les animaux. — L'âme humaine n'est pas seule susceptible d'être émue de la sorte par les émotions étrangères. Les animaux sont aussi, en ce sens, susceptibles de sympathie.

« Les agneaux au printemps nous montrent que la gaieté de l'un cause la gaieté de ceux qui sont près de lui. Si l'un gambade, d'autres gambadent aussi. Parmi les chevaux, l'excitation agréable se propage, comme on le voit dans toutes les chasses à courre. Une meute de chiens aussi se met tout entière à aboyer quand l'un d'eux donne de la voix. Le matin, au premier caquet des canards, qui est un signe de satisfaction, tous continuent en chœur : un canard donne l'exemple, les autres l'imitent. Dans un vol de freux, les croassements éclatent en mille voix, puis s'éteignent peu à peu, puis tout à coup s'étendent sympathiquement; il en est de même des cris des perroquets et des perruches. » (Spencer, *Princ. de Psych.*, II, 588.)

2° Substitution des moi. — C'est là le premier degré et le plus bas de la sympathie. Mais la sympathie n'est complète et ne mérite vraiment ce nom de sympathie, avec l'acception désintéres-

sée qui s'y attache d'ordinaire, que si, en même temps qu'une émotion étrangère se réfléchit dans une conscience et prend la place des sentiments personnels qui l'occupaient, le *moi étranger* se réfléchit aussi dans cette conscience, et prend la place du moi personnel qui l'occupait. Sympathiser avec quelqu'un, dans le sens plein du mot, c'est sympathiser d'abord *avec ses sentiments*, mais c'est aussi et surtout sympathiser *avec son moi.* — Il faut mettre en relief l'importance de ce second élément de la sympathie.

Exemples. — Dans les exemples empruntés aux animaux, qu'on vient de rapporter, il est clair que le premier élément existe seul. Quand le caquet joyeux d'un canard met en joie tous ses camarades, chacun d'eux est joyeux pour son propre compte, sans songer à autrui. Par suite, le sentiment éprouvé est *tout personnel*, quoique ayant pour *occasion* un sentiment étranger. Ce cas est analogue à celui du bâillement sympathique. Chacun bâille pour soi et ne croit point bâiller le bâillement d'autrui. De même, on sait qu'au théâtre, et en général dans une foule, les sentiments sont plus prompts, plus énergiques parce qu'ils sont excités et multipliés par sympathie. Mais au théâtre, bien que chacun gagne quelque chose à l'émotion de son voisin, nul ne s'imagine ressentir l'émotion de son voisin. Nul ne perd de vue son propre moi.

Dans d'autres cas, au contraire, nous perdons de vue notre propre moi, nous nous identifions avec un moi étranger ; et alors les sentiments dont nous sommes agités par sympathie ne nous semblent plus être les nôtres, mais *les siens*. Ce n'est plus en nous-mêmes, c'est *en autrui* que nous croyons vivre et sentir. Par exemple, au théâtre, en même temps que nous sympathisons avec les sentiments des spectateurs, nous sympathisons avec les personnages qui sont sur la scène. Mais il s'en faut bien que la sympathie soit identique dans les deux cas. Dans le premier, il y a simplement *contagion d'émotion;* dans le second, il y a en plus, par moments du moins, oubli du moi personnel, projection de notre être propre en autrui, *substitution de personnalité :* ainsi se réalise dans l'illusion de la sympathie une sorte de transmigration des âmes ou de métempsycose idéale. — A plus forte raison, l'acteur qui joue ces personnages, ou le poète qui a créé ces personnages, doit-il, par instants, s'oublier complètement lui-même, et vivre de leur vie. — De même façon, dans la vie réelle, en mille occasions, la sympathie produit des effets du même genre. « Quand vous toussez, disait à sa fille Mme de Sévigné, j'ai mal à votre poitrine. »

Effets distincts de ces deux sortes de sympathies. — Ces deux sortes de sympathies, comme elles sont distinctes par leur nature, sont distinctes aussi *par leurs conséquences.* La première a pour effet la *répétition* d'un même sentiment en des consciences distinctes. Elle produit donc seulement l'*unisson* des consciences, sans effacer leur distinction. La seconde a pour effet principal l'*identification* idéale de consciences distinctes : elle produit l'*unité.*

Par suite aussi, la première laissant chaque conscience dans son forintérieur, n'engendre pas l'unité de tendance, d'effort, de volonté. Chacun demeurant en soi, ne veut que pour soi et ne travaille que pour soi. Les volatiles dont on parlait plus haut, quoique capables, en ce sens, de sympathiser, ne sont-ils pas de parfaits égoïstes ? Au contraire, la sympathie, qui fond plusieurs moi en un seul, a pour conséquence nécessaire la *conspiration des efforts* et des volontés.

De là naissent la **bienveillance** et la **bienfaisance**. Par exemple, quand je suis spectateur d'une souffrance, bon gré, mal gré, un écho de cette souffrance s'éveille en moi. Mais supposons que la personne même qui éprouve cette souffrance me soit antipathique : si la raison et le devoir ne se font ici entendre à propos, je saurai mauvais gré à cet importun de venir me troubler par le spectacle de sa souffrance ; je serai tenté de lui dire : Garde ta souffrance pour toi, et me laisse en paix ! — Au contraire, si je sympathise avec la personne même, et non pas seulement avec sa souffrance, alors je sympathise aussi *avec son désir*, son effort pour l'écarter ; alors je lui veux du bien (bienveillance), et lui fais du bien (bienfaisance), comme elle s'en veut et s'en fait, autant qu'elle peut, à elle-même. — De la sympathie pleine et entière dérivent ainsi l'amour et la charité. L'homme vraiment sympathique, l'homme bon, l'homme charitable, c'est celui dont le moi propre, au lieu d'accaparer à lui seul toute la conscience, est toujours prêt, au contraire, à céder cette place si chère à l'idée d'un moi étranger. On peut poser en fait que dans l'âme d'un saint Vincent de Paul l'idée du moi n'est présente qu'un petit nombre d'heures par jour.

§ IV

Explication du premier degré de la sympathie. — Comment expliquer la sympathie ; tout d'abord, la sympathie du premier degré ?

Explication de Spencer. — M. Spencer en propose une explication applicable au moins à beaucoup de cas. La sympathie suppose, d'après lui, la vie en commun, l'exposition à des influences communes, et le jeu de l'association des idées.

« Les membres d'un troupeau simultanément alarmés par quelque péril produisent simultanément les mouvements et les sons qui accompagnent l'alarme. Dans la suite, grâce à l'association du sentiment de la crainte avec ces effets extérieurs, les membres alarmés d'un troupeau, vus et entendus par les autres, excitent chez ceux-ci l'émotion qu'ils manifestent... Tout le temps que durent les relations des parents et des petits, ils sont exposés à des causes communes de plaisir et de peine. Par suite, il arrivera d'ordinaire que, par exemple, les signes de satisfaction qui suivent la trouvaille d'une nourriture abondante seront manifestés par les parents et par les jeunes... Nous trouvons là les conditions requises pour que des sympathies particulières puissent prendre naissance. » (*Princ. de psych.*, II, 587, 593.)

Elle est trop particulière. — Explication générale. — Mais cette explication n'est pas assez générale. Que telles soient nécessairement les origines de toute sympathie animale, la chose est possible. Mais entre hommes, pour qu'elle naisse, il suffit qu'un homme, sans avoir jamais participé aux sentiments d'un autre homme, et sans se sentir lui-même exposé à la cause du sentiment actuellement manifesté devant lui, sans même soupçonner cette cause, connaisse seulement, pour l'avoir lui-même antérieurement éprouvé, le sentiment qui se manifeste. Dès lors, en effet, *en vertu de l'association des idées*, l'expression externe du sentiment éveille l'idée du sentiment, et l'idée du sentiment éveille le sentiment lui-même[1]. La sympathie, ou *communication des sentiments*, peut donc s'expliquer comme s'explique la *communication des idées* par la parole. D'une part les sensibilités, d'autre part les intelligences, sont mises d'accord, de la même façon, *par l'influence du signe*.

Rôle de l'intelligence. — De là résulte l'importance de l'*intelligence* comme condition de la sympathie. Elle est nécessaire pour démêler, interpréter les signes, se représenter ce qu'ils impliquent à l'intérieur ou à l'extérieur des êtres vivants. C'est pourquoi le défaut de sympathie provient souvent du défaut d'intelligence[2].

1. Ou plutôt, puisque le souvenir ou l'idée d'un état de l'âme n'est que cet état même à l'état naissant (ch. XIII, § 2), l'idée du sentiment éveillée par le signe c'est déjà ce sentiment même.

2. Cette observation s'applique même aux animaux. Une perruche domestique est incapable d'être affectée par la joie ou la tristesse silencieuse de son maître. Mais les chiens, capables comme ils le sont de percevoir des marques plus com-

Rôle de l'imagination. — Ce n'est pas seulement de la perspicacité et de l'intelligence, c'est de l'*imagination* que dépend souvent la sympathie.

« Il est probable, dit D. Stewart, que la froideur apparente et l'espèce d'égoïsme qu'on observe dans beaucoup d'hommes tiennent en grande partie à un défaut d'attention et d'imagination. Lorsque le malheur nous atteint, ou même lorsqu'il atteint nos proches, ni l'une ni l'autre de ces facultés n'est nécessaire pour nous faire connaître notre situation; et, en conséquence, nous ne manquons pas d'éprouver les émotions qui en dépendent. Mais il faut être doué de l'une et de l'autre à un degré qui n'est pas commun, pour comprendre pleinement la situation d'un autre, ou pour se faire une idée des maux qui existent dans le monde. Si donc nous sentons vivement nos propres maux et faiblement ceux d'autrui, cela tient en grande partie à ce que, dans le premier cas, les faits qui provoquent notre sensibilité nous sont bien plus immédiatement et complètement connus que dans le second[1]. »

Explication de la sympathie du second degré. — Comment expliquer maintenant la sympathie du second degré? Schopenhauer, qui fonde toute la morale sur le sentiment de la sympathie, voit bien la difficulté d'en rendre compte.

« Quand nous éprouvons de la sympathie, c'est *dans la personne du patient*, non dans la nôtre, que nous ressentons la souffrance, de façon à en être émus. Nous pâtissons avec lui, donc *en lui.* » (*Fond. de la morale*, trad. fr., 121.) « En ces moments-là, cette ligne de démarcation qui sépare l'être de l'être, nous la voyons s'effacer ; le moi jusqu'à un certain point devient le non-moi. » (*Ibid.*, 118.)

Explication métaphysique de Schopenhauer : unité fondamentale des personnes. — Ce phénomène, ajoute Schopenhauer, est un mystère dont l'expérience ne saurait découvrir les causes. La métaphysique seule le peut. Cette explication

plexes et moins apparentes de sentiment, sont affectés sympathiquement par des manifestations silencieuses de joie et de tristesse (attitude, expression de la physionomie, sourire, etc.) chez les hommes auxquels ils sont attachés.

1. « Cela explique en partie, ajoute D. Stewart, le grand effet que produit la représentation de malheurs feints sur des personnes assez peu sensibles d'ailleurs pour des malheurs réels. D'ordinaire, dans un roman ou dans une tragédie, le tableau est achevé; il n'y manque aucune partie essentielle; nous sommes témoins, non seulement des circonstances qui causent l'angoisse des personnages, mais de l'impression qu'elles font sur eux, des sentiments que chacun éprouve en conséquence de sa situation. Au contraire, dans les événements réels de la vie, nous ne voyons le plus souvent que des scènes détachées de la tragédie, et l'impression en est faible, à moins que l'imagination n'achève elle-même de tracer les caractères, et ne complète les incidents. » — *Phil. de l'Esp. hum.*, trad. Peisse, t. I, 379-381.

métaphysique c'est, d'après lui, l'unité fondamentale des personnes morales. Schopenhauer écrit sur ce sujet des pages admirables, dont voici quelques extraits :

« Pour l'égoïste, entre le moi qui a pour limites celles de sa propre personne, et le non-moi qui enveloppe le reste de l'univers, il y a un abîme. Pour l'homme bon, cette différence est à chaque instant supprimée... Or cette dernière façon de concevoir le rapport entre mon moi et celui d'autrui est-elle erronée ? Ou bien l'erreur ne serait-elle pas plutôt dans l'idée contraire, dans celle qui sert de règle à l'égoïste et au méchant ?

« La manière de voir de l'égoïste est parfaitement juste dans le domaine *empirique* (dans le domaine des apparences phénoménales, de l'espace et du temps)... En cette partie de nous-mêmes, qui tombe sous notre connaissance, assurément chacun diffère nettement des autres ; mais il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même pour cette grande et essentielle partie, qui demeure pour nous voilée et inconnue. Pour celle-là, il est du moins possible qu'elle soit en nous tous comme un fond unique et identique. » — (Suit un essai de démonstration tiré de la subjectivité des formes d'espace et de temps, principes de toute distinction et de toute pluralité.)

« Ainsi l'individuation est une pure apparence. Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit. Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : « *Tat twam asi* » (tu es cela) ; elle éclate aux yeux sous la forme de la sympathie, principe de toute vertu véritable, c'est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction réelle dans toute action bonne. C'est cette vérité, en fin de compte, que nous invoquons quand nous faisons appel à la douceur, à la charité, quand nous demandons grâce plutôt que justice ; car alors nous ramenons notre auditeur à ce point de vue d'où tous les êtres apparaissent fondus en un seul...

« Selon que l'une de ces deux pensées (celle de l'unité essentielle ou celle de la distinction essentielle) prévaut en nous, c'est la Φιλία d'Empédocle, ou le Νεῖκος qui règne entre l'être et l'être[1]. Mais celui qu'anime le Νεῖκος, s'il pouvait par un effort de sa haine pénétrer jusque dans le plus détesté de ses adversaires, et là parvenir jusqu'au dernier fond, alors il serait bien étonné : ce qu'il y découvrirait c'est lui-même : « Tu es cela[2] !...

« Celui qui va à la mort pour la patrie est délivré de l'illusion, et ne borne plus son être aux limites de sa personne : il l'étend, cet être, y embrasse tous ceux de son pays en qui il va continuer de vivre, et même les générations futures pour qui il fait ce qu'il fait. Ainsi la mort pour lui n'est que comme le clignement des yeux, qui n'interrompt pas la vision...

1. L'Amitié et la Haine, deux principes dont la lutte fait, selon Empédocle, l'existence du monde.
2. Ceci rappelle l'éloquente apostrophe de Victor Hugo : « Insensé, qui croyais que je ne suis pas toi ! »

« Il n'est pas de bienfait pur et désintéressé, c'est-à-dire dont l'auteur s'inspire de la seule pensée de la détresse où est autrui, qui, examiné à fond, n'apparaisse comme un acte vraiment mystérieux, une sorte de mystique mise en pratique, car elle a son principe dans cette vérité même, l'unité de l'humanité, qui fait le fond de toute mystique : et toute autre explication serai une erreur... Voilà pourquoi j'ai appelé la sympathie le grand mystère de l'Ethique[1]. » (*Ibid.*, 182-192.)

Nécessité d'une explication empirique. — Il y a de la beauté dans ces considérations et, sans doute aussi, de la vérité. Si la distinction entre les personnes était, au fond, aussi absolue qu'elle le paraît, il serait difficile de comprendre que le plus grand, le plus profond bonheur pour l'homme soit de s'unir, de s'identifier par la sympathie et l'amour avec ce qui n'est pas soi. Il serait malaisé aussi de s'expliquer comment la loi morale dont le précepte suprême est la charité qui nous ordonne de considérer autrui comme un autre nous-même, nous assigne un idéal en contradiction avec notre nature essentielle.— Mais, même en adoptant, dans une certaine mesure, les vues de Schopenhauer, il semble que cette explication *métaphysique* ne saurait dispenser d'une explication *empirique* de la sympathie. Car, dire que la sympathie exprime l'unité fondamentale des êtres, ce n'est pas faire voir *par quel moyen* cette sympathie *se réalise en fait* dans les consciences particulières.

Comment se fait dans la conscience la substitution d'un moi étranger au moi personnel. — La sympathie, telle que nous l'entendons ici, a pour point de départ la *substitution* dans notre propre conscience de l'idée d'un moi étranger à l'idée de notre propre moi. Or ce qu'on a dit ailleurs (chap. XXX, § 1) au sujet de l'idée du moi nous prépare à comprendre cette substitution. Nous avons vu que l'idée du moi n'est point, comme quelques-uns le croient, un accompagnement nécessaire, constant, uniforme, de tous les faits de conscience. Elle a ses obscurcissements, ses intermittences. Elle s'affaiblit ou disparaît momentanément quand l'esprit, fortement occupé par un objet quelconque, est mis par lui, comme on dit, hors de soi. — De plus, l'objet n'a pas besoin d'être réel; il peut être simplement imaginaire. La rêverie, le rêve surtout, en offrent des exemples frappants. Dans le rêve, nous imaginons des histoires extraordinaires : or il nous semble que nous en

1. Dans son beau livre sur la *Philosophie de la Liberté*, un profond métaphysicien, M. Secrétan, présente des considérations du même genre. Voy. surtout vol. II, ch. IX. — Cf. P. Janet, *la Morale*, 591-595.

sommes les acteurs; nous imaginons les personnages les plus divers : or il nous semble que c'est nous qui sommes ces personnages. Après les avoir conçus, nous leur prêtons notre propre moi, qui les anime et les fait vivre.

C'est un jeu analogue d'imagination qui produit la sympathie. Pour qu'il se réalise, la condition c'est qu'on se représente avec force, non seulement l'émotion éprouvée par la personne avec laquelle on sympathise, mais aussi son désir, sa volonté, son caractère, etc.; en un mot, tout ce qui constitue son moi. Dès que l'idée d'un moi étranger a pénétré ainsi dans notre conscience, elle peut momentanément devenir exclusive de l'idée de notre propre moi. Pour un moment, nous sommes donc devenus une autre personne; et, par suite, c'est pour cette personne que sont utilisés l'intérêt, la bienveillance, l'amour que nous avons toujours en réserve pour notre propre moi [1].

On vient de voir comment la sympathie, — lorsque, dépassant la simple répercussion des sentiments d'une conscience dans une conscience étrangère, elle va jusqu'à l'identification des personnes, — mène nécessairement à la *bienveillance*, à la *bienfaisance*, à l'*amour*, au *dévouement*. Ce sont là comme les **degrés** de la sympathie.

§ V

Inclinations particulières fondées sur la sympathie. — En se plaçant à un autre point de vue, on distinguera dans la sympathie diverses **formes** ou **espèces**, suivant les *objets*.

A. **Affections de famille.** — La sympathie fait le fond des **affections de famille**. C'est là qu'elle trouve d'abord l'occasion de se manifester. C'est là aussi qu'elle est la plus facile. Nulle part, en effet, les moi ne se connaissent davantage et ne peuvent par suite se substituer plus aisément les uns aux autres.

Il s'en faut de beaucoup d'ailleurs que la sympathie soit l'unique origine des sentiments de famille. Il s'y mêle une quantité de sen-

1. Schopenhauer lui-même, bien qu'il conteste la possibilité d'une explication empirique, nous fournit en bref tous les éléments de cette explication lorsqu'il dit (p. 188) : « Comment autrui peut-il devenir la *fin dernière* de mon acte, comme je le suis moi-même en toute autre circonstance? Il faut que par un moyen quelconque je me sois *identifié* à autrui. Mais je ne peux me glisser dans la peau d'autrui; le seul moyen auquel je puisse recourir, c'est donc d'utiliser la *connaissance* que j'ai de cet autrui, la représentation que je me fais de lui dans ma tête, afin de m'identifier à lui, assez pour traiter dans ma conduite cette différence comme si elle n'existait pas. »

timents d'origine diverse. Signalons seulement le premier de tous, à savoir : le *besoin d'être et de vivre ensemble*, engendré par le fait même et l'habitude d'être et de vivre ensemble.

B. **Patriotisme.** — Au-dessus des sentiments de famille vient le patriotisme. Il y entre un nombre plus grand encore d'éléments composants. Mais le fond du patriotisme, c'est encore la sympathie. Toutes les conditions du patriotisme, communauté de territoire, de langue, de race, de religion, de souvenirs historiques, d'espérances, etc., ne vont, en effet, qu'à établir cette communauté de volonté, de désir, d'âme, de conscience, d'où naît ce qu'on peut appeler l'âme de la patrie. L'âme de la patrie, ce sont les âmes mêmes de tous les citoyens, unies et confondues, par la sympathie, dans les mêmes pensées, les mêmes sentiments, les mêmes volontés.

C. **Amour et amitié.** — Parmi les affections sympathiques qui s'adressent à nos semblables, il faut mentionner les affections dites électives ou de choix : l'amour proprement dit et l'amitié. L'amour réalise, plus qu'aucune autre affection peut-être, l'idéal de la sympathie [1]. Mais, s'il faut en croire Montaigne, l'identification des personnes est aussi réalisée, à un haut degré, dans l'amitié.

« Ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité. En l'amitié de quoi je parle, les âmes se mêlent et se confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la cousture qui les a jointes... Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni mille ; c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange qui ayant saisi toute sa volonté l'amena se plonger et se perdre en la mienne, qui ayant saisi toute ma volonté l'amena se plonger et se perdre en la sienne, d'une faim, d'une concurrence pareille : je dis perdre, à la vérité, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût sien ou mien... Nos âmes ont charrié si uniment ensemble; elles se sont considérées d'une si ardente affection, et de pareille affection découvertes jusqu'au fin fond des entrailles l'une de l'autre, que non seulement je connaissais la sienne comme la

1. C'est dans l'amour proprement dit que l'abdication du moi personnel est la plus complète; et voilà pourquoi, selon la remarque profonde d'un poète, un grand amour est mêlé de crainte :

Comme la vie tremble devant la mort,
Ainsi un cœur tremble devant l'amour,
Comme s'il avait devant lui la menace de la mort :
Car où l'amour s'éveille,
Meurt le moi, ce sombre despote.

Dschelaleddin, cité d'après Hégel, par M. Fouillée, *la Lib. et le Dét.*, 329.

mienne, mais que je me fusse certainement plus volontiers fié à lui de moi, qu'à moi. » (*Essais*, I, XXVII.)

D. E. **L'amour de Dieu et le sentiment de la nature sont aussi faits de sympathie.**— Restent l'amour de Dieu, et le sentiment de la nature. Au premier abord, ces deux sentiments paraissent impossibles ou, du moins, ne semblent pas pouvoir se rattacher à la sympathie, car la sympathie suppose communauté de nature. Or quoi de commun entre l'homme et Dieu d'une part, entre l'homme et la nature de l'autre? Ce n'est pourtant qu'une communauté de nature, réelle ou imaginaire, qui peut expliquer ces sentiments.

Tout d'abord, nous ne pouvons aimer Dieu qu'en attribuant à Dieu la personnalité, la conscience, l'amour, la volonté: aimer Dieu, c'est sympathiser avec son amour, avec sa volonté; c'est prendre pour fin les fins mêmes de Dieu, c'est collaborer avec lui; c'est vouloir, en un mot, *que sa volonté soit faite.* — Le sentiment appelé *adoration*, qui s'adresse surtout aux perfections métaphysiques de Dieu, à son immensité, à son éternité, etc., qui, par suite, peut s'adresser à un Dieu impersonnel, n'est pas, à proprement parler, de l'amour, puisqu'il est fait de quiétude et qu'il n'enveloppe pas de tendance[1] : c'est simplement de la contemplation ou de l'extase.

Pareillement, c'est l'analogie que nous saisissons ou que nous imaginons entre la nature et nous qui peut expliquer le sentiment de la nature. Dans la nature animée, il y a des désirs, des tendances, des joies et des souffrances; il y a la vie, il y a la mort. Dans la nature inanimée, il y a des imitations, des images de toutes ces choses. Le vent parfois semble gémir; la fuite des flots ressemble à la fuite des jours, etc.

Charme particulier de la sympathie pour la nature. — Mais pourquoi, dira-t-on, ne pas borner notre sympathie à nos semblables? Pourquoi l'étendre à cette vie inférieure et plus simple? Quel est donc le charme particulier de la nature, qui nous invite à l'aimer? — C'est justement que la vie y est plus simple, plus calme, moins agitée, moins affairée, plus naturelle que la nôtre. Nous sommes las parfois de nous-mêmes et des autres, de nos arts, de nos sciences, de notre industrie, de notre civilisation, de notre

1. On dira peut-être qu'on tend, dans l'adoration, à s'*unir* à Dieu. En ce cas, ce sentiment, analogue à l'amour du vrai ou du beau, ferait partie de l'amour de soi.

luxe, de nos passions, de nos conflits, etc. C'est pourquoi nous nous plaisons à nous délasser de nous-mêmes dans la nature. Nous qui avons tant vécu, nous y retrouvons « l'aimable simplicité du monde naissant ». Notre âme, en s'identifiant avec elle par la sympathie, s'y rajeunit, s'y simplifie ; et, par là, s'y rafraîchit et s'y repose. Notre âme se fait nature, et la nature en retour communique à l'âme sa sérénité. Elle apaise nos ressentiments, elle calme nos passions, elle endort nos souffrances ; — heureux si, ne nous retenant pas trop longtemps sous le charme, elle n'énerve pas notre activité et ne nous détache pas des devoirs et des luttes de la vie[1] !

TROISIÈME SECTION : DISTINCTION DES INCLINATIONS SUIVANT LEUR CARACTÈRE INTÉRESSÉ, DÉSINTÉRESSÉ, OU ESTHÉTIQUE

§ I

En toutes choses on peut aimer le bien : amour du bien. — Toutes les inclinations, soit personnelles, soit sympathiques, ont pour objet naturel un certain **bien** que la nature demande et que nous souhaitons soit pour nous-mêmes, soit pour autrui. Le bien, c'est l'être, et tout ce qui le maintient, le développe, le réalise : par exemple, le bien, c'est la vie physique et tout ce qui est utile à la vie physique, comme la santé, la propriété, etc.; le bien, c'est aussi la vie morale et tout ce qui est utile à la vie morale, comme l'activité, la liberté, la connaissance, la vertu, etc. Tous ces biens, nous pouvons les souhaiter *pour nous-mêmes*, nous pouvons aussi, grâce à la sympathie qui nous identifie avec autrui, les souhaiter *pour autrui*. — Toutes nos inclinations peuvent donc s'appeler du nom commun d'**amour du bien**.

En toutes choses on peut aimer le plaisir : amour du plaisir. — Mais une inclination quelconque, dès qu'elle est satisfaite, nous procure du **plaisir**. Il y a du plaisir à satisfaire son appétit, à amasser des richesses, à exercer la vertu, à se rendre utile à un ami, etc. Le plaisir est ainsi attaché par la nature à la satisfaction des inclinations ; il est l'effet et l'indice du bien ; il en est l'accompagnement et le reflet dans la conscience : par suite il est aussi un stimulant au bien. Mais, quoique bon et utile par le bien

1. Nul n'a mieux compris et exprimé, ce nous semble, la véritable origine du sentiment de la nature que M. Taine, dans un chapitre de son *Essai sur les Fables de La Fontaine*.

dont il témoigne, et par le bien qu'il peut produire, en lui-même il n'est pas le bien.

Si donc nous suivions le vœu de la nature, nous ne songerions jamais au plaisir, nous songerions toujours au bien, et goûterions seulement le plaisir chemin faisant, comme on cueille une fleur le long de la route, sans nous y arrêter, sans en faire le but même de notre action ; car le plaisir lui-même ne saurait nous tenir lieu du bien : il n'en a pas la plénitude et la substance ; il est vide; il ne peut alimenter ni le corps ni l'âme ; il ne peut satisfaire leurs vrais besoins. Le plaisir est au bien ce que le parfum est aux fruits : quelque chose qui plaît, mais ne nourrit point.

Mais toute chose se déprave et s'altère en nous ; et il arrive que le plaisir, au lieu de réfléchir notre inclination sur le bien qui en est la source, retient à soi, et accapare pour soi, l'inclination. Nous préférons alors le signe à la chose signifiée, l'effet à la cause, l'apparence du bien au bien réel : nous lâchons la proie pour l'ombre.

Exemples. — Par exemple, au lieu de manger pour satisfaire le *besoin* d'aliment, et l'*appétit* qui se mesure sur ce besoin, le gourmand mange bien au delà de ce besoin et de cet appétit, pour le *plaisir* de manger. De plus, il fixe son attention sur ce plaisir, il le prévoit, il s'y arrête, il le savoure ; il mange seul pour n'en pas être distrait ; il ferme les yeux en mangeant pour s'y absorber. Pareillement l'avare, au lieu d'amasser des biens pour satisfaire aux divers *besoins* de l'existence, amasse pour le *plaisir* d'amasser. — Il y a une manière analogue d'aimer le beau, le vrai, la vertu, ses amis, ses enfants, sa patrie, Dieu même, à savoir : en cherchant dans tous ces objets, non pas le bien même, mais le plaisir qu'on en peut retirer.

L'amour du bien ou du plaisir résument toutes les inclinations. — En résumé donc, dans tout ce qu'on aime, on peut chercher *quelque bien réel pour soi* ou *pour autrui ;* dans tout ce qu'on aime, on peut chercher uniquement *son propre plaisir*.

L'amour du bien ou l'amour du plaisir résument donc, suivant les cas, toutes nos inclinations.

§ II

Caractère de l'amour du bien : désintéressement. — L'amour du bien est désintéressé. Il l'est d'abord manifestement

et en tout sens, dans les cas où c'est le *bien d'autrui* qui nous préoccupe et la sympathie qui nous fait agir.

Car, dans le fait de la sympathie qui identifie deux moi différents, ce n'est pas le moi étranger qui devient notre propre moi, c'est notre propre moi qui s'absorbe et, comme dit Montaigne, « se plonge et se perd » dans le moi d'autrui. Comment donc y aurait-il trace d'intérêt et d'égoïsme là où le moi même s'est évanoui ?

Ce caractère existe quand on cherche son bien personnel : oubli de soi. — Mais, comme l'ont remarqué Reid, Jouffroy, Garnier, et avant eux D. Hume, on peut dire, en un sens, que l'amour du bien, alors même qu'il a pour objet *notre propre bien,* alors même qu'il fait partie de l'amour de soi, n'en est pas moins naturellement désintéressé. En effet, il est bien vrai, comme on l'a expliqué, que le *moi* est, dans ce cas, la vraie fin, la fin réelle de l'inclination, car c'est seulement par rapport à lui que la chose cherchée est un bien ; et même, la chose cherchée c'est en réalité un état, une manière d'être du moi lui-même : par exemple, la satisfaction de l'appétit, la possession, la connaissance, la vertu, etc. — Mais, d'autre part, il n'en est pas moins vrai de dire que, dans cette recherche même, qui a en définitive le moi pour objet, le moi *s'oublie* lui-même ; que la chose cherchée se détache du moi et *s'objective* en apparence : tellement, que c'est la réflexion seule qui peut nous faire reconnaître que, dans tous ces cas, le véritable et dernier objet de notre inclination c'est le moi lui-même. L'amour de la chasse fait évidemment partie de l'amour de soi. Mais on surprendrait le chasseur acharné à la poursuite du gibier, en lui faisant remarquer, chose vraie cependant, que ce qu'il poursuit si ardemment c'est sa satisfaction personnelle. Pareillement on surprendrait le savant, l'artiste, en les forçant de reconnaître que le vrai et le beau, n'ayant pas même de réalité objective indépendamment des facultés dans lesquelles ils se réalisent, l'objet réel de leur inclination c'est un état de leurs facultés.

Il y a alors intérêt en réalité, désintéressement d'intention. — Donc, si, dans tous ces cas, l'amour du bien c'est, au fond, et *en réalité,* l'amour de son bien ou de soi, — en apparence et *en intention,* c'est l'amour de quelque chose d'objectif. L'amour du bien personnel est donc *intéressé de fait ;* mais c'est sans réflexion, sans parti pris, sans calcul, c'est même sans conscience ; et, par conséquent, il est *désintéressé d'intention.* Or, comme en morale il n'y a que l'intention qui compte, on peut dire,

que, s'il est entaché d'intérêt au point de vue métaphysique ou absolu, il n'en est pas moins pur moralement.

C'est pourquoi il peut y avoir de la grandeur, de la dignité dans les affections de cet ordre : c'est pourquoi il est *noble* et *beau* d'aimer la gloire, la liberté, la vérité, la perfection morale, etc. C'est pourquoi D. Hume a pu dire avec fondement : « Il se peut faire qu'un homme ne soit pas plus égoïste lorsqu'il se propose sa propre gloire, que lorsqu'il se propose le bonheur d'un ami[1]. » (Cité par Garnier, *Fac. de l'âme*, I, 116.)

Caractère de l'amour du plaisir : intérêt. — Au contraire, l'amour du plaisir est toujours et nécessairement **intéressé.** Car le plaisir ne se prête pas à cette illusion qui objective les autres biens, comme la connaissance, la vertu, en les détachant de l'idée du moi. L'idée du plaisir est *inséparable de l'idée du moi;* songer au plaisir c'est toujours songer à *son* plaisir, c'est songer à *soi.* L'inclination, qui, dans l'amour du bien, même personnel, paraît orientée vers un but objectif, se réfléchit ici sciemment sur le moi lui-même. C'est pourquoi elle a toujours et nécessairement un caractère intéressé. — Aussi peut-on faire cas d'un homme qui cherche *son bien* dans le pouvoir, dans la gloire, dans la science, etc. On tient pour une âme basse celui qui n'y cherche que *son plaisir.*

§ III

Amour du jeu, intermédiaire entre les précédents. — Entre l'amour du bien et l'amour du plaisir se place l'**amour du jeu**; ou, en d'autres termes, entre l'activité désintéressée et l'activité intéressée se place l'**activité esthétique** qui participe à la fois des deux précédentes.

But de l'activité esthétique : jouir d'elle-même. — Quand un être a satisfait à ses divers besoins, quand il a atteint toutes ses fins utiles et qu'il est momentanément libre à cet égard, s'il a d'ailleurs en réserve un surcroît d'énergie qui ne s'est pas dépensée dans la poursuite de l'utile, cet être se plaît à jouer. Ainsi quand il a mis ordre à sa subsistance, l'oiseau chante : « et ce n'est point, dit Schiller, le cri du désir qui se fait entendre dans le chant

1, Dans tous ces cas, dit D. Hume, la passion fixe immédiatement sa vue sur un objet et non sur le plaisir personnel (*de la Bienveillance*). — C'est donc le cas d'appliquer ici une distinction célèbre et de dire que tout dépend de la *direction d'intention.*

mélodieux de l'oiseau. » Les chiens et les chats simulent par des jeux la chasse et les combats. Les enfants ont leurs jeux, qui simulent les actions des hommes; le sauvage a ses jeux; l'homme fait et cultivé a ses jeux. Le plus noble de ces jeux, sur lequel nous insisterons ailleurs, c'est celui qu'on appelle l'art[1]. (Ch. XLVI.)

Or quel est le caractère de cette activité de jeu ? — Elle ne se propose pas une fin ou un bien utile et nécessaire. Elle se propose seulement de jouir d'elle-même, de se sentir elle-même : et voilà pourquoi elle est justement nommée *activité esthétique* (c'est-à-dire qui se sent elle-même et jouit d'elle-même). — Par là donc l'amour du jeu se distingue de l'amour du bien et se rapproche de l'amour du plaisir, puisqu'il a lui-même pour fin une certaine espèce de plaisir.

Intéressée d'intention, elle devient désintéressée de fait : oubli de soi, condition du jeu. — Mais si la recherche du plaisir est le *point de départ* de cette activité, bientôt cette activité, se piquant au jeu, comme on dit, fait du jeu une affaire sérieuse, prête à l'objet simulé qu'elle s'est donné une valeur réelle, s'y attache comme elle s'attacherait à un bien véritable, et dès lors, s'oubliant elle-même, et trouvant le plaisir sans se préoccuper du plaisir, elle devient désintéressée de fait. — Bien plus, ce désintéressement est la condition même de l'agrément du jeu. Car le jeu n'est agréable que lorsqu'il devient *animé*, c'est-à-dire lorsque l'objet du jeu prend une importance quasi égale à celle d'un bien réel. — Ainsi l'activité de jeu, quoique mise en action par un motif intéressé, finit par devenir désintéressée, et n'atteint qu'à cette condition le but même qu'elle poursuit.

Exemples. — Ces deux moments sont bien visibles dans tous les jeux. Des enfants entament une partie de barres : c'est pour se procurer du plaisir. Mais, une fois la partie engagée, aucun d'eux songe-t-il à soi et à son plaisir ? L'affaire est devenue trop sérieuse : gagner la partie, voilà l'unique objectif. Cependant ils s'amusent, mais sans avoir le temps d'y penser. — De même, quand on va au théâtre, c'est *pour son plaisir*. Mais, une fois au théâtre, il faut, pour goûter du plaisir, s'oublier soi-même ; il faut être pris par le drame qui se joue, il faut s'identifier avec les personnages, etc. — Comme le jeu du théâtre, tout jeu en général vit d'*illusion*. C'est-à-dire, en

1. Par exemple, au théâtre, l'imagination, la sympathie, et nombre de passions qui n'ont que rarement l'occasion de s'exercer sur des objets réels, jouent en s'exerçant sur des objets simulés.

d'autres termes, que les objets des jeux doivent être traités *comme des objets réels,* et que l'activité de jeu doit *imiter l'activité sérieuse* qui poursuit des biens réels, c'est-à-dire être dégagée comme elle de l'idée du moi, de l'idée du plaisir; en un mot, être désintéressée. — Aussi voit-on que l'être réellement intéressé et égoïste ne joue pas. Il ne sait pas jouer, parce qu'il ne sait pas faire un seul instant abstraction de son moi et de son plaisir.

Résumé. — En résumé donc, l'activité sérieuse, orientée vers le bien, trouve le bien qu'elle cherche et, par surcroît, le plaisir qu'elle ne cherchait pas. — L'activité de jeu ne trouve le plaisir qu'elle cherche qu'en simulant l'activité sérieuse, c'est-à-dire en fixant comme elle sa vue sur l'objet, non sur le plaisir. — Enfin, comme nous le verrons en Morale, l'activité intéressée, incapable de perdre de vue le moi et le plaisir, incapable par suite de se dépenser sans compter, toujours retenue par la crainte que la peine ne dépasse le profit, tarit, par sa prudence même, les sources vives du plaisir. Activité toujours médiocre, elle ne recueille qu'une satisfaction médiocre : elle manque, tout à la fois, et le bien et le plaisir.

APPENDICE : RÉFUTATION DE LA DOCTRINE DE LA ROCHEFOUCAULD

§ I

Thèse des Maximes : réduction de toute vertu et de tout sentiment à l'amour de soi. — Dans les considérations qui précèdent, nous trouvons tous les éléments d'une réponse à ces systèmes de psychologie et de morale qui nient l'existence, la possibilité même, chez l'homme, d'aucune inclination désintéressée. La Rochefoucauld surtout s'est fait, dans son livre des *Maximes*, le défenseur de cette thèse, qu'ont soutenue aussi Épicure, Helvétius, etc. — D'après La Rochefoucauld, l'amour-propre, c'est-à-dire « l'amour de soi et de toutes choses pour soi[1] », est le fond commun de toutes nos affections, et le principe unique de toutes nos actions. A part notre propre moi, nous n'aimons rien qu'à titre de *moyen*. « L'amour-propre ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui convient. » « Toutes

1. Il est plus juste de distinguer l'amour de soi de l'amour-propre. L'amour de soi consiste à se vouloir du bien; l'amour-propre consiste dans l'idée favorable que l'on a de soi.

nos affections, toutes nos vertus vont donc se perdre dans l'intérêt comme tous les fleuves dans la mer. » Voici quelques exemples :

« L'amour de la justice n'est que la crainte de l'injustice.— La bonté est de la paresse ou de l'impuissance; ou bien nous prêtons à usure sous prétexte de donner. — La probité se confond avec l'habileté, et il est fort difficile de les distinguer l'une de l'autre. — A une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes. — La générosité n'est qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands. — La magnanimité méprise tout pour avoir tout; elle est le bon sens de l'orgueil et la voie la plus noble pour recevoir des louanges. — La sincérité n'est qu'une fine dissimulation pour attirer les louanges des autres. » D'une manière générale : « Toutes nos vertus ne sont qu'un art de paraître honnêtes. »

Les sentiments sont expliqués comme les vertus :

« L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. — Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis, lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux. — La reconnaissance est comme la bonne foi des marchands : elle entretient le commerce.— La pitié est une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber; les services que nous rendons aux autres sont, à proprement parler, du bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. — Le repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait qu'une crainte de celui qui peut nous en arriver. » — Dans l'amour du vrai, La Rochefoucauld ne sait voir non plus qu'intérêt ou orgueil : « Il y a deux sortes de curiosité : l'une d'intérêt, qui nous porte à désirer d'apprendre ce qui nous peut être utile; et l'autre d'orgueil, qui vient du désir de savoir ce que les autres ignorent. »

En résumé, la vanité ou l'intérêt, qui sont les deux formes de l'amour-propre, constituent le fond commun de toutes nos vertus et de tous nos sentiments.

§ II

Critique : la théorie serait vraie et utile si elle n'était pas générale. — Si La Rochefoucauld avait voulu dire seulement que bien souvent l'égoïsme se cache sous les apparences de la vertu et de l'affection, et que les contrefaçons du désintéressement sont presque aussi fréquentes que le désintéressement véritable, il eût dit vrai, et il n'y aurait alors qu'à admirer la sagacité de ses analyses. — Il eût fait de plus œuvre utile, car il nous eût rendu juges plus défiants de nous-mêmes et des autres; et en montrant

combien le vrai désintéressement est rare, il nous l'eût fait davantage estimer. — Mais, malgré quelques réserves dans la forme de certaines maximes, il n'est pas douteux que la thèse ne soit absolue, et que l'auteur ne considère l'égoïsme, non seulement comme un vice, une dépravation plus ou moins générale de la nature humaine, mais comme le fond et l'essence même de cette nature.

Étant générale, elle aurait pour conséquence d'encourager l'égoïsme. — Dès lors, comment ne pas remarquer, tout d'abord, les conséquences pratiques qui découlent de cette thèse? Non seulement elle nous humilie et nous dégrade à nos propres yeux, mais encore elle coupe court à toute tentative, à tout effort que nous ferions pour nous relever. Si en effet la vertu, le désintéressement, le dévouement, sont choses impossibles, si les héros eux-mêmes n'y atteignent pas plus que les autres, et « sont faits comme les autres hommes », à quoi bon se donner tant de mal à poursuivre une chimère? Vivons tranquillement en égoïstes, puisque tout effort pour nous dégager de l'égoïsme ne fait que nous y enfoncer plus avant. — La thèse de La Rochefoucauld est fausse, comme on va le voir; mais pour qu'elle devînt vraie, il n'y aurait qu'à persuader les hommes qu'elle est vraie.

L'intérêt tel que le conçoit La Rochefoucauld ne pourrait s'ignorer lui-même. — La conscience de tout le monde s'inscrit en faux contre cette doctrine. — Remarquons en effet que, à s'en tenir aux maximes rapportées plus haut, l'égoïsme, principe de toutes nos actions et de tous nos sentiments, est toujours *visible*, *manifeste;* il a toujours pleine conscience de lui-même; il est toujours au premier plan; s'étalant sans honte, il ne saurait se faire aucune illusion à son sujet. Or, s'il en est ainsi, la conscience universelle devrait bien le savoir; et, par conséquent, elle devrait d'emblée reconnaître la vérité des Maximes. — Comment donc se fait-il que les Maximes blessent au contraire toute conscience non prévenue? Si l'égoïsme est partout, et partout si manifeste, comment expliquer que le sens commun ait toujours distingué les caractères généreux des caractères égoïstes? Comment se fait-il qu'il ait du mépris pour les uns et de l'estime pour les autres? Comment se fait-il que ces mots, *sympathie*, *désintéressement*, *vertu*, *mérite*, *générosité*, etc., soient partout employés et partout acceptés comme désignant des réalités, et non pas des rêves impossibles de l'orgueil humain?

Exemple. — Tout ceci s'éclaircira par un exemple. « La recon-

naissance, dit La Rochefoucauld, est comme la bonne foi des marchands : elle fait aller le commerce. » A titre exceptionnel, cette maxime peut être vraie. Comme définition universelle, elle est absurde et contradictoire. En effet, elle veut dire que la reconnaissance n'existe pas et qu'elle n'est jamais que simulée. Mais si elle n'est jamais que simulée, celui à qui elle s'adresse le sait bien : il ne sera donc pas dupe. Et celui qui l'emploie le sait bien aussi; il ne peut donc espérer de le duper. C'est le cas de dire : Qui trompe-t-on ici? Non plus que les deux augures légendaires, celui qui exprime sa reconnaissance et celui qui l'écoute ne pourront se regarder sans rire.

La croyance au désintéressement prouve le désintéressement. — Regle générale : pour croire à un sentiment quelconque, il faut le comprendre; pour le comprendre, il faut l'avoir éprouvé. Donc la croyance universelle aux sentiments que nie La Rochefoucauld prouve l'existence de ces sentiments.

Réponse possible : l'intérêt est assez subtil pour s'ignorer soi-même. — A cette objection, La Rochefoucauld ne pourrait répondre qu'en alléguant que l'amour-propre sait tellement bien se déguiser, qu'il en vient à s'ignorer soi-même. Si, en effet, quoique réel, il arrive à se méconnaître soi-même, alors on peut comprendre la croyance universelle aux sentiments désintéressés. — Or il est bien vrai que, dans un morceau célèbre, qui forme comme le progamme de tout son système, La Rochefoucauld reconnaît ces subtilités de l'amour-propre.

« Ses souplesses et ses transformations passent, dit-il, celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours; là il est souvent invisible à lui-même; il y conçoit, il y élève sans le savoir un grand nombre d'affections et de haines... De cette nuit qui le couvre naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même, ses erreurs et ses ignorances à son sujet. »

La Rochefoucauld ne l'a pas montré. — Programme admirable ! Mais pourquoi dans les explications particulières qu'il donne des actes et des sentiments humains, La Rochefoucauld l'a-t-il si mal tenu? D'après ce programme, tout se fait en nous par des motifs d'intérêt tellement *cachés* qu'ils s'ignorent eux-mêmes. D'après le détail des Maximes, tout se fait en nous par des motifs d'intérêt tellement *grossiers*, tellement impudents et cyniques, qu'il n'y a pas de conscience si complaisante qui puisse les ignorer.

Son système est à refaire. — Si l'on veut donner quelque apparence de vérité à la thèse de La Rochefoucauld, *tout son système est à refaire* dans le sens qu'il a lui-même indiqué. Tel qu'il l'a élaboré lui-même, on a eu raison de dire[1] qu'il « est superficiel et grossier ». — Il faudrait partir de ce fait incontestable : les hommes *croient* aux sentiments désintéressés. Par suite, si ces sentiments sont explicables par l'égoïsme, c'est, en tout cas, par un égoïsme tellement caché, qu'il simule le désintéressement, *même pour une conscience de bonne foi ;* si ces calculs d'intérêt dont parle La Rochefoucauld sont réels, en tout cas ils n'ont pas lieu à la pleine lumière de la réflexion, mais au contraire dans les profondeurs d'une *inconscience* telle, que celui-là même qui les fait ne s'en doute pas. — En un mot, ce qu'il faudrait, c'est expliquer comment l'égoïsme même peut produire l'*illusion* du désintéressement. La Rochefoucauld ne s'est pas tenu aux termes du problème, tels que la réalité les posait : il a expliqué les actions humaines par un égoïsme de telle nature, qu'il ne laisserait jamais naître la croyance au désintéressement. La question était : expliquer les actions humaines par un égoïsme tel, qu'il *engendre* la croyance universelle au désintéressement.

§ III

Essai de reconstruction du système. — Or, si nous essayons nous-mêmes de construire le système d'après ces données, voici sommairement comment il pourrait, ce semble, être présenté.

1° **Accorder la variété des motifs et des sentiments, quitte à les ramener à l'intérêt.** — En premier lieu, il ne faudrait pas, comme l'a fait La Rochefoucauld, nier purement et simplement *tous les motifs divers*, tous les sentiments spéciaux, variables suivant les cas, et n'alléguer jamais que l'intérêt et la vanité. Il faudrait commencer par reconnaître *tous* ces motifs, *tous* ces sentiments, quitte ensuite à les réduire, si l'on peut, à l'amour de soi.

Par exemple, La Rochefoucauld nie *purement* et *simplement* la réalité du sentiment appelé *reconnaissance*, lorsqu'il en fait une dissimulation adroite pour s'attirer de plus grands bienfaits. La reconnaissance existe, elle est réelle : seulement, pourrait-on dire,

1. M. Janet, *Philosophie du bonheur.*

elle provient de ce que, nous mettant à la place d'autrui par sympathie, nous lui savons de son action le gré qu'il s'en sait à lui-même. — De même tous les sentiments altruistes, simplement niés par La Rochefoucauld, existent : seulement ils naissent tous de la sympathie. Or la sympathie, dira-t-on, est au fond un sentiment égoïste, puisqu'elle vient de ce que nous nous figurons être nous-mêmes dans la situation de celui avec lequel nous sympathisons. — De même encore, La Rochefoucauld nie simplement l'amour du vrai, lorsqu'il dit qu'on ne cherche à s'instruire que par intérêt ou par orgueil. L'amour du vrai existe : seulement, dira-t-on, il n'est que l'amour de la connaissance, c'est-à-dire une forme de l'amour de soi.

Manière de les réduire à l'intérêt. — En résumé, sur ce premier point, tous les sentiments humains, dont on ne saurait méconnaître la réalité et la variété, s'adressent, pourrait-on dire, soit à des objets impersonnels (les richesses, le pouvoir, la vérité, etc.), soit à des personnes. S'ils s'adressent à des objets, ils ont pour fin la *possession* de ces objets; s'ils s'adressent à des personnes, ils procèdent de la *sympathie*, c'est-à-dire de l'illusion par laquelle on transporte son moi dans ces personnes : dans les deux cas ils sont *intéressés*.

2° **Signaler le plaisir qui suit tout acte et tout sentiment prétendus désintéressés.** — A cette considération, qui serait la plus importante, on pourrait en ajouter une seconde : quelle que soit l'action accomplie, et quel que soit le sentiment qui l'inspire, il y a toujours du *plaisir* à faire cette action et à céder à ce sentiment : il y a du plaisir à chercher la vérité, à sympathiser, à aimer, à se dévouer, à se sacrifier. Aucune action, aucun sentiment n'est donc jamais désintéressé.

Critique du système ainsi transformé. — Ces raisons, on le voit, sont assez subtiles pour expliquer que la conscience vulgaire les ignore, et, par conséquent, pour expliquer que, l'égoïsme étant universel, la croyance au désintéressement soit pourtant universelle. — Mais quoique, ainsi présentée, la thèse de l'égoïsme universel et inévitable soit, à coup sûr, plus *forte*, elle ne nous paraît pas plus *vraie*.

Réponse au premier argument : *A.* **désintéressement dans les sentiments sympathiques.** — Au premier argument nous avons répondu plus haut, par avance. — S'agit-il des sentiments qui s'adressent à des *personnes*? Il est très vrai que tous procèdent de la sympathie. Il est très vrai aussi que toute sym-

pathie procède d'une identification du moi propre avec le moi d'autrui. Mais toute la question est de savoir quelle est, dans cette identification, le moi qui est, si l'on peut dire, *sacrifié*. Or on a établi que ce n'est pas le moi étranger, mais que c'est *le nôtre*. C'est l'idée de notre propre moi qui quitte notre conscience, c'est l'idée du moi étranger qui la remplace. Dans l'illusion de la sympathie, ce n'est pas l'être étranger qui devient nous, c'est nous qui devenons lui, et en devenant lui nous nous oublions nous-mêmes[1]. Donc, après cela, si nous souffrons pour lui, si nous désirons son bonheur à lui, si nous travaillons pour lui, si nous nous dévouons pour lui, l'idée du moi personnel étant totalement absente de notre conscience, où donc est le motif intéressé? où donc est l'égoïsme?

B. **Désintéressement dans les sentiments qui ont pour objet le bien personnel.** — S'agit-il de sentiments qui s'adressent à des *objets* ? — Nous reconnaissons que ces sentiments sont, au fond, des sentiments personnels; mais nous avons fait voir aussi comment, l'objet de ces sentiments se détachant du moi en apparence, et le moi s'oubliant lui-même dans la poursuite de cet objet, ces sentiments, quoique intéressés de fait, sont désintéressés d'intention.

Réponse au second argument : le plaisir n'est pas la fin qu'on se propose. — Reste l'objection tirée du plaisir qui accompagne toute action et tout sentiment. Mais en quoi ce plaisir rend-il l'action ou le sentiment intéressés, s'il n'a pas été cherché, s'il n'est pas la raison, le motif, mais la conséquence de l'action et du sentiment? Or, parce qu'une mère éprouve de la satisfaction à se dévouer pour son enfant, qui dira que c'est la pensée de son plaisir à elle, et non la pensée de son enfant, qui la porte à se dévouer?

Il est contradictoire de supposer qu'il soit cette fin. — Il y a plus : non seulement en fait le plaisir n'est pas le but de l'action, mais il ne peut pas l'être, il est *contradictoire* de supposer qu'il le soit. Car ce p aisir résulte d'un amour *vrai*, d'un dévouement *vrai*, d'un sacrifice *vrai :* or, si ce plaisir est le but même que l'on poursuit, il n'y a plus d'amour, plus de dévouement, plus de sacri-

1. Cette illusion peut être si complète, que, dans le rêve, les personnages créés par notre imagination et animés par notre sympathie peuvent se placer, en apparence, en face de nous comme des *adversaires*, des *ennemis*, dont les desseins, les sentiments, les actions, nous sont hostiles. Or ces desseins, ces sentiments, ces actions sont les nôtres; ces personnages, c'est nous. Mais, en s'incarnant en eux, notre moi s'y oublie complètement lui-même.

fice. On ne se dévoue pas à soi-même. Donc la recherche du plaisir aurait supprimé la raison même du plaisir.

« Oui, dit M. Janet, aimer est un plaisir, mais c'est à la condition d'aimer, c'est-à-dire de s'attacher à autre chose que soi. Si l'on pense soi-même, le plaisir disparaît, le charme est rompu. » (*Phil. du bonh.*)

Ainsi, que l'on ne songe pas au plaisir, le plaisir vient s'offrir; qu'on poursuive le plaisir, le plaisir se dérobe. Donc ce plaisir, quand il est donné, loin de prouver que le sentiment et l'acte ont été intéressés, prouve au contraire qu'ils ont été désintéressés.

Conclusion. — Concluons donc que la thèse de La Rochefoucauld, de quelque manière qu'on la présente, est fausse. — L'homme n'est pas condamné à perpétuité à l'égoïsme.

CHAPITRE XXXVII

INCLINATIONS PERVERTIES OU PASSIONS

LEURS CARACTÈRES PROPRES, LEURS CAUSES, LEURS ESPÈCES. — RÔLE DE LA SENSIBILITÉ

§ I

Deux sens du mot passion. — Le mot *passion* s'emploie dans deux acceptions différentes : au sens large, il désigne tous les phénomènes affectifs, de quelque nature qu'ils soient : inclinations, émotions, etc. C'est en ce sens qu'il est pris par Bossuet, Spinoza, etc. — Au sens étroit, qui est le plus usité dans la langue courante, sinon dans la langue philosophique, le mot *passion* désigne l'inclination exagérée et pervertie.

Distinction de l'inclination et de la passion. — Quels sont les caractères de la passion ainsi entendue, et en quoi se distingue-t-elle de l'inclination?

1° **La passion n'est pas primitive.** — Les inclinations sont *innées* (amour de l'être, amour de la vie), ou tout au moins, pour la plupart, *naturelles* et *primitives* (curiosité, affections de famille). La passion ne peut apparaître que plus tard dans la vie. Un enfant n'a pas de passions; les passions ne commencent guère qu'avec la jeunesse. La passion est donc une déviation plus ou moins *tardive* de la nature.

2° **Ni permanente.** — L'inclination a le caractère de *permanence* et de stabilité qui appartient à la nature. Les passions sont des *accidents*, des crises, des maladies. C'est pourquoi elles n'ont d'ordinaire qu'une durée limitée. Pourtant certaines de ces maladies de l'âme, comme certaines maladies du corps, affectent aussi l'état chronique (avarice).

3° **Elle est violente.** — L'inclination, même prononcée, est toujours *maîtresse* d'elle-même. La passion est *violente*, excessive; c'est, dit-on, une force irrésistible, un feu, un torrent, un orage, etc

Là où régnait le calme, les passions déchaînent la tempête. Elles transforment les caractères, elles poussent à des actions qu'on ne se serait jamais cru capable de commettre. La réflexion est rendue impossible, la volonté est asservie. C'est pourquoi on a souvent prétendu que l'homme n'est point responsable des actes commis sous l'impulsion de la passion[1].

4° **Jalouse**. — Les différentes inclinations peuvent se développer parallèlement et vivre en *bonne harmonie:* aimer ses enfants n'empêche point d'aimer sa patrie, etc. — La passion, au contraire, en raison de ses excès, est *exclusive* et jalouse : on dirait qu'elle détourne à soi et absorbe à son profit toute la puissance de désirer et de sentir. Pour un avare, l'argent remplace tout : il se fait un ami, une famille, un dieu de l'argent. Taries et desséchées, toutes les autres inclinations périssent. De là ce profond sentiment de vide lorsque l'objet qui alimentait une grande passion se trouve tout à coup lui faire défaut.

5° **Elle a pour fin le plaisir**. — L'inclination et la passion, qui diffèrent par leur origine et leur nature, diffèrent aussi *par leur fin*. La fin de l'inclination naturelle, c'est, comme on l'a expliqué, *un bien nécessaire* au corps ou à l'âme. La fin de la passion, c'est le *plaisir*. — L'inclination est naturellement *désintéressée*. La passion est toujours *égoïste*. — Par exemple, lorsque l'amour proprement dit cherche le bien et la félicité de l'objet aimé, il est une inclination. Lorsqu'il cherche son plaisir personnel, il est une passion. Dans les deux cas, il est sans doute susceptible d'excès ou d'égarement. Mais, dans le premier cas, il a pour effet naturel d'élever l'âme et de l'ennoblir, d'inspirer les grandes pensées et les beaux dévouements. Dans le second cas, il est capable de tous les crimes, même de perdre l'objet aimé pour sa propre satisfaction.

§ II

Causes de la passion. — Les causes qui peuvent ainsi modifier et pervertir plus ou moins profondément l'inclination sont **extérieures** ou **intérieures**.

1. La réponse à faire, c'est qu'on est alors responsable de la passion elle-même, qui ne serait point parvenue à ces excès sans la complaisance ou le concours de la volonté. La passion ne débute jamais par ces coups de foudre, sinon dans les romans. Dans la réalité, elle croît par degrés, plus ou moins vite ; elle est une *habitude*. La règle à suivre est celle qui s'applique aux habitudes : attention aux commencements, *principiis obsta!*

Causes externes : 1° les circonstances. — Parmi les causes extérieures, la plus indirecte c'est l'influence des **circonstances extérieures.** — Il faut distinguer les circonstances *habituelles* (milieu où l'on vit, position de fortune, position sociale, etc. : tel homme par son rang, par sa fortune, est sollicité à l'ambition, dont la voie lui est ouverte; comment au contraire un pauvre paysan serait-il tourmenté par le désir du pouvoir?) — et les circonstances *accidentelles :* la simple rencontre d'un objet ou d'une personne suffit quelquefois pour déterminer la naissance d'une passion, et décider d'une existence[1].

2° **L'organisme.** — L'influence des **organes** : notre organisme nous rend particulièrement sensibles à tel ou tel plaisir; par suite, il nous prédispose à telle ou telle passion. Il est plus facile d'y succomber, plus difficile de s'en défendre. L'ignoble passion de l'ivrognerie est très souvent héréditaire.

3° **Les influences morales.** — **Influence morale** de l'éducation, des exemples, des lectures, des leçons de tout genre qui nous sont données par nos semblables[2].

Causes internes. — Parmi les causes intérieures, deux surtout sont à noter : 1° l'**imagination**; 2° la **volonté.**

1° **L'imagination.** — L'imagination remet sous nos yeux l'image de l'objet et du plaisir convoités. De plus, elle transforme, elle exagère, elle embellit et l'objet et le plaisir. L'imagination ne déroule ainsi devant la passion que des perspectives enchantées. C'est une sorte de mirage qui irrite la soif du désir. — S'il s'agit d'une passion malveillante, l'imagination travaille en sens inverse, avec non moins d'efficacité. — C'est dans tous ces cas que l'imagination mérite surtout d'être appelée « maîtresse d'erreur et de fausseté ».

Duperie réciproque de l'esprit et du cœur. — Le cœur est ici la dupe de l'esprit. Dupé par l'imagination, il s'éprend pour des chimères. Mais comme l'imagination n'a elle-même été mise en mouvement que par une passion naissante, comme ses mensonges et ses artifices proviennent du désir que l'objet soit tel que nous le souhaitons, il n'est pas moins vrai de dire ici, suivant le mot de La Rochefoucauld, que « l'esprit est la dupe du cœur ».

1. Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue;
Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue, etc.
(RACINE, *Phère.*)

2. Voy. sur ce sujet les fines analyses de M. Marion, *de la Solidarité morale*, part. 2, ch. I et II.

2° **La volonté.** — La volonté concourt au développement de la passion, soit par *consentement*, c'est-à-dire en s'abstenant, en laissant faire, alors qu'elle devrait intervenir et empêcher; soit par *complicité*, c'est-à-dire en se faisant l'auxiliaire de la passion et en travaillant à la satisfaire.

Il faut remarquer que, dans aucun cas, cette action de la volonté n'est immédiate et directe. La volonté ne s'applique pas immédiatement au désir lui-même, pour en accroître l'intensité. La volonté n'agit que par la direction qu'elle imprime aux idées, ou par les occasions qu'elle fournit à la passion de se satisfaire.

A. **Elle agit par les idées.** — En premier lieu elle agit *par le moyen des idées*. La volonté, en effet, est maîtresse de l'attention. Elle pourrait donc détourner l'esprit sur des objets étrangers; mais si, au contraire, elle laisse l'attention se concentrer sur l'objet même de la passion, la passion s'en accroît, car l'effet de toute attention exclusive, c'est de donner plus d'importance à l'objet considéré.

B. **Elle agit par les actions.** — En second lieu, la volonté est maîtresse de l'action : par là aussi elle a prise sur la passion, car la passion, impitoyablement sevrée de la satisfaction qu'elle attend, finit par s'éteindre.

« Elle se lasse, dit Bossuet, de toujours convoiter sans être jamais satisfaite, de n'avoir que la malice du crime sans en avoir le plaisir. C'est pourquoi la passion frustrée commence à s'affaiblir; et, toujours impuissante, prend le parti de se modérer. »

Résumé. — En résumé, on peut dire que la passion se nourrit et s'alimente de *son objet* (satisfaction réelle) et de *la contemplation de son objet* (satisfaction idéale). Maîtresse de l'action et maîtresse de l'attention, la volonté peut lui refuser ou lui accorder cette double satisfaction. Par là elle enraye et réprime la passion, ou la porte aux derniers excès.

§ III

Principe pour classer les passions. — La passion, comme nous l'avons définie, n'étant qu'une inclination exagérée et pervertie, la classification des passions est donnée par la classification des inclinations. Remarquons cependant qu'il n'y a guère que les inclinations dites *personnelles* qui réalisent le type complet de la passion : gourmandise, avarice, ambition, etc. — Parmi

les inclinations qui se rapportent à des personnes, l'amour proprement dit devient seul une vraie passion.

Mais toutes les inclinations, quelles qu'elles soient, sont pourtant susceptibles de dérèglements ou d'excès. L'amour maternel est souvent aveugle, injuste, déplorablement faible. Le patriotisme n'a pas seulement ses préférences, ce qui est son droit et son devoir; mais il a parfois des jalousies et des haines injustifiées. L'amour du bien et de Dieu sert souvent de prétexte à une excessive rigueur, à l'intolérance, au fanatisme, etc. En un mot, il n'est pas une inclination qui ne doive être surveillée et dirigée par la raison.

§ IV

Importance de la sensibilité dans la vie humaine. — Pour terminer l'étude de la sensibilité, il resterait à indiquer le rôle du plaisir et de la douleur, comme aussi le rôle des inclinations dans la vie humaine. Il n'y aurait pour cela qu'à dégager les conséquences des chapitres précédents.

Rôle du plaisir. — Le plaisir est le *signe du bien ;* il est à la fois un *guide*, un *stimulant*, une *récompense* de l'action. Mais s'il en devient le but principal, l'action s'égare ou se ralentit, et le plaisir fait défaut précisément parce qu'on n'a songé qu'au plaisir. (Ch. XXXVI, sect. III, § 3.)

Rôle de la douleur. — *a*) La douleur est le *signe du mal ;* elle est un *guide* comme le plaisir. Elle avertit des troubles, des désordres, des dangers, soit du corps, soit de l'âme. Elle est le cri d'alarme de l'âme ou du corps en péril (la faim, le remords).

b) La douleur est aussi un *stimulant,* plus puissant même que le plaisir. Le travail, l'industrie humaine ne sont qu'une lutte contre la douleur.

c) Outre ce rôle essentiel, la douleur a des effets plus indirects, mais non moins utiles. Tout d'abord, par cette lutte qu'elle nous contraint d'entreprendre contre elle, elle trempe l'âme, la force à se revêtir d'énergie, de courage, de virilité.

d) En même temps, par un effet contraire, la douleur attendrit l'âme, la pénètre de douceur, de sympathie, de pitié. Les tristesses humaines sont peut-être le lien le plus fort de la société humaine.

e) Enfin, non seulement la douleur unit les hommes entre eux, mais elle leur fait chercher un secours supérieur à celui des hom-

mes et les unit à Dieu. Les religions sont surtout nées de la douleur. Elles sont le suprême recours des douleurs inconsolables. C'est pourquoi, si des religions peuvent périr, la religion est immortelle, comme la douleur même.

Rôle de l'inclination. — Quant à l'inclination, elle est le *principe même de la vie et de l'activité.* Rien au monde ne se fait ni en bien, ni en mal, que par le désir. — Quelques-uns, voyant les effets désastreux des passions, ont souhaité de les anéantir dans leur germe même, en supprimant le désir. Tel est l'excès où est tombé le Stoïcisme. Tant vaudrait supprimer l'air à cause des orages, et le feu à cause des incendies !

« Tels sont, en effet, les éléments : ils créent et détruisent, à l'égal de la divinité indienne, et leur puissance de création est égale à leur puissance de destruction. Les passions font de même. Dans les mouvements impétueux et l'exaltation de nos désirs, elles nous donnent les plus sublimes joies de la vie, le plus profond sentiment de l'existence ; mais c'est à elles que nous devons aussi, par un retour inévitable, les plus poignantes douleurs et les plus horribles infortunes. Elles soufflent le désespoir et la félicité, les plus grandes douleurs et les plus ineffables délices sur notre destinée. Qu'on fasse leur procès aux éléments, à ceux du monde physique et du monde moral ; personne, s'il ne veut cesser de vivre ne souhaitera la mort des éléments. Malgré leurs terreurs et leurs désastres, malgré le poids implacable dont ils écrasent le cœur de l'homme comme le vermisseau sous la roue, qui voudra néanmoins, préférant le calme plat de l'âme et l'immobilité des choses, anéantir en soi la cause de toute vie, de tout mouvement et de toute passion ? qui voudra tuer le désir [1] ? »

1. Ch. Dollfus, *de la Nature humaine*, 250. — Pour une réfutation plus complète de cette erreur du Stoïcisme, voyez notre édition du *Discours de la Méthode*, études critiques, III.

LIVRE IV. — VOLONTÉ

CHAPITRE XXXVIII

LA VOLITION

EN QUOI SE DISTINGUE-T-ELLE DU DÉSIR ?

§ I

Phénomènes concomitants du vouloir. — Avant de définir l'acte de vouloir en lui-même, on peut en donner une première idée par la description des circonstances au milieu desquelles il se produit.

Tout acte de vouloir suppose : avant soi, la **conception** de l'acte et la **délibération**; après soi, l'**exécution**.

Conception de l'acte. — D'abord, la conception de l'acte, ou plutôt de deux actes contraires. Exemple : je lis un livre; la fatigue se fait sentir : vais-je continuer ma lecture ou fermer le livre? — J'ai reçu une offense : vais-je punir ou pardonner?

Délibération. — Alors se produit la délibération : elle est constituée par la *conception des motifs* pour ou contre ces actes, et par la *comparaison* ou la mise en balance de ces motifs. On appelle *motif* toute *raison* de faire ou de ne pas faire. A parler avec précision, on distingue les *mobiles* et les *motifs*. Les mobiles sont des raisons d'ordre *sensible :* par exemple, l'ennui, la colère, la sympathie. Les motifs sont des raisons d'ordre *intellectuel :* par exemple, l'idée de l'intérêt personnel, l'idée du devoir.

La délibération se termine par la volition [1] de faire, de ne pas faire, ou même d'attendre et d'ajourner sa décision.

1. Remarquons ici que la volonté n'attend pas toujours la fin de la délibération pour entrer en scène. Elle peut intervenir au cours de la délibération pour la rendre attentive, pour la prolonger, pour fixer ou écarter tel ou tel motif, pour

Exécution. — La volition est suivie de l'exécution, ou, tout au moins, d'un effort tendant à l'exécution. Si c'est la volonté de marcher, elle commande aux membres le mouvement; si c'est la volonté de rester assis, elle commande aux membres le repos; si c'est simplement la volonté d'attendre à un autre moment pour se décider, elle suspend la délibération et commande aux idées de prendre un autre cours.

Ordinairement, l'ordre s'exécute, et l'action suit la volition. Quelquefois cependant la volonté n'est pas obéie (le corps, frappé tout à coup de paralysie, n'obéit plus à la volonté; les idées sont souvent rebelles à la direction de la volonté). Mais, dès qu'elle s'est traduite par un effort, la volition est accomplie *en soi*, bien qu'elle puisse ensuite ne pas s'accomplir *extérieurement;* et, moralement, tout au moins, l'agent en a déjà la pleine responsabilité.

La volition étant ainsi distinguée des circonstances qui l'accompagnent, il faut étudier de plus près la volition en elle-même.

§ II

Essence de la volition : ses différences avec le désir. — Nous avons déjà (ch. XIII) caractérisé la volition en tant que mode de l'activité. A ce titre, elle a la même *forme générale* que le désir. Comme le désir, elle implique : 1° un état présent, d'où l'activité s'éloigne; — 2° un état imaginé, où elle tend; — 3° entre les deux, un effort pour passer de l'un à l'autre.

La question qui se pose maintenant est de savoir si ces deux modes de l'activité, le désir et la volition, diffèrent entre eux comme deux *espèces* d'un même genre, ou seulement comme deux *variétés* d'une même espèce. En d'autres termes, la volition peut-elle, oui ou non, se dériver du désir?

Entre le désir et la volition, on a signalé de nombreuses diffé-

suspendre la décision jusqu'à plus ample informé. Mais, pour faire cela, il faut que la volonté ait l'*idée* de le faire (conception de l'acte) et quelque *motif* de le faire. Donc la volonté qui peut intervenir au cours de la délibération, est de même nature et agit dans les mêmes conditions que la volonté qui termine la délibération. C'est pourquoi on est mal fondé à attribuer à la première des caractères que l'on refuse de reconnaître à la seconde. M. Renouvier, par exemple, nie la liberté de la volonté finale ou *décisive*, parce qu'elle est, dit-il, déterminée par des motifs, et il attribue la liberté à la volonté *délibérante:* comme si, pour vouloir délibérer, pour vouloir se rendre attentif, pour vouloir fixer son attention sur tel ou tel motif, il ne fallait pas aussi des motifs! Comme si l'on pouvait concevoir une volition quelconque sans une idée antécédente et une motivation de l'acte voulu!

rences : indiquons les principales; nous verrons ensuite quelles conséquences on en peut tirer.

I. Elle en diffère par ses objets. — Le désir et la volition diffèrent d'abord par leurs objets : ce qui donne lieu à plusieurs différences particulières.

A. **Elle suppose la croyance à la possibilité de l'acte. Correction d'une assertion d'Aristote.** — En premier lieu, d'après Aristote[1], « nous désirons même les choses impossibles, mais nous ne saurions les vouloir ». — Les deux termes de cette opposition ne sont ni l'un ni l'autre rigoureusement exacts. D'une part, il n'est pas vrai que nous ne voulions que le possible. L'aphasique veut parler, le paralytique veut se mouvoir et la chose leur est impossible. Mais ils la veulent parce qu'ils oublient qu'elle leur est impossible, et qu'ils la croient possible. Disons donc : nous voulons seulement *ce que nous nous représentons, à tort ou à raison, comme possible.*

D'autre part, il n'est pas non plus vrai de dire purement et simplement que le désir se prend même à l'impossible. Mais il faut distinguer deux espèces d'*impossibles :* l'impossible *absolu,* c'est-à-dire ce qui est absurde et contradictoire; et l'impossible *relatif,* c'est-à-dire ce qui, bien que possible en soi, n'est pas, faute de raison suffisante, possible pour tel ou tel, en tel temps ou en tel lieu. Or l'idée de l'impossible absolu ne laisse aucune porte ouverte au désir. Mais il est très vrai de dire que l'impossible relatif peut être un objet de désir : par exemple, on peut désirer avoir des ailes comme les oiseaux; on peut désirer vivre mille ans, etc.

Mais allons plus avant : pourquoi cet impossible relatif peut-il être un objet de désir ? — Parce que l'imagination, faisant abstraction des conditions qui le rendent impossible, nous le représente, en quelque façon, comme possible. Voilà pourquoi le dernier des misérables peut désirer être roi. En effet, pour qu'il le fût, il ne faudrait que certains changements qui n'ont en soi rien d'impossible. Au fond, c'est donc toujours l'idée du possible qui suscite le désir, non moins que la volonté. Car comment l'impossible, reconnu

1. Sur la distinction du désir (ὄρεξις) à tous ses degrés (ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις), et de la volition (προαίρεσις), voy. *Mor. à Nic.*, III, IV, V; *Gr. mor.*, I, XVII; *Mor. à Eud.*, II, X. — Cf. Locke, *Essai*, II, XXI; Reid, *Œuvr.*, trad. fr., t. V, 381 et suiv.; Maine de Biran, *Œuvres inéd.*, III, 479 et suiv.; Cousin, *le Beau, le Vrai et le Bien*, XVIII; Garnier, *Tr. des Fac. de l'âme*, t. I, liv, V, ch. I; Renouvier, *Logique*, t. II, XXXVII et XXXIX; *Psych.*, t. I, VI, VII et IX.

comme tel, et pensé en tant que tel, pourrait-il être un objet de désir?

Résumé. — Concluons donc, en corrigeant l'énoncé d'Aristote: La représentation de la possibilité est la condition du désir[1], non moins que de la volition. Seulement, le désir, pour exister, se contente d'une simple *illusion de possibilité*, qui peut même se savoir telle; la volition suppose pour se produire la *croyance ferme* à la possibilité.

B. **L'acte doit dépendre de nous**. — Autre différence tirée des objets : tous les possibles, qu'ils soient en notre pouvoir propre ou qu'ils dépendent de causes étrangères, peuvent être également objet du désir : nous désirons la fortune, qui dépend en partie de nous; nous désirons aussi la pluie et le beau temps, qui ne dépendent pas de nous. — Mais il n'y a que les possibles dont la réalisation *dépend de nous* qui puissent être l'objet de la volonté. Je veux me lever ou m'asseoir; je veux être attentif. Mais je ne saurais vouloir gagner à la loterie, je ne saurais vouloir qu'il pleuve.

C. **Elle a pour objet la fin et les moyens. Correction d'une assertion d'Aristote**. — Une autre différence, signalée par Aristote et par beaucoup d'autres, et qui semble résulter de la précédente, c'est que le désir a pour objet la *fin* (par exemple la vertu, le bonheur, le succès), — tandis que la volonté, par cela même qu'elle a pour objet ce qui dépend de nous, ne peut avoir pour objet que les *moyens*, c'est-à-dire les actions par lesquelles cette fin peut être réalisée.

Ainsi présentée, cette distinction ne semble pas exacte. La volition, lorsqu'elle existe, porte *à la fois* sur la fin et sur les moyens.

a) En effet, n'est-il pas évident d'abord que la résolution qui termine une délibération a *le même objet* que la délibération? Or sur quoi porte d'abord la délibération, sinon sur les fins? Donc la décision porte aussi d'abord sur la fin. On se décide, par exemple, pour le devoir ou pour l'intérêt.

b) Autre preuve : Comment pourrait-on se décider sur les moyens si l'on ne s'était décidé d'abord sur les fins? Le choix des moyens suppose le *choix de la fin*. Mais le choix, c'est précisément la voli-

1. Voilà pourquoi les stoïciens et Descartes (3e règle de morale), nous disent : Mettez-vous une bonne fois dans l'esprit que tous les biens que vous désirez sont impossibles : tous vos désirs tomberont du coup. La recette est sûre. Ce n'est pas à dire qu'elle soit aisée.

tion ; donc la volition porte avant tout sur la fin. Qui veut les moyens, peut-on dire, veut la fin.

c) Aristote et ceux qui l'ont suivi sont d'ailleurs ici en contradiction avec eux-mêmes. En effet, ils reconnaissent d'une part que, dans nos actions, la valeur morale, le mérite appartient à la *volonté*. Ce n'est pas notre corps, ce n'est pas notre intelligence qui a du mérite, c'est la volonté. — D'autre part, ils reconnaissent aussi que la valeur des actes dépend de l'*intention* ou de la *fin* qu'on se propose. Comment ces deux assertions s'accordent-elles ensemble, si la fin n'est pas l'objet de la volonté? C'est la fin, c'est l'intention qui fait la bonne volonté ou la mauvaise volonté ; donc la fin est l'objet de la volonté.

Le désir peut se borner à la fin ; la volonté va de la fin dernière au moyen immédiat. — Voici donc quelle est ici la vraie distinction à faire : celui qui simplement désire, peut désirer la fin *sans les moyens;* le désir, même lorsqu'il a pour objet des choses qui dépendent de nous, peut rester simplement contemplatif, platonique ; il peut demeurer à l'état de souhait : c'est ainsi que beaucoup désirent la vertu ; on dirait qu'ils l'attendent, non pas d'eux-mêmes, mais de la fortune. — La volonté, au contraire, *ne veut jamais la fin sans les moyens.* « Qui veut la fin, dit justement le proverbe, veut les moyens. » — Tout d'abord, la délibération, et par suite la volition, portent sur la fin, mais sur la fin conçue comme pouvant être réalisée par nous. Cette volition enveloppe donc, d'abord *implicitement*, la volition des actions qui sont les conditions de cette fin elle-même. Puis elle s'étend *explicitement* à ces actions, au fur et à mesure qu'elles sont déterminées par la réflexion. La volonté va ainsi, régressivement, de la fin, premier terme du vouloir, au moyen par lequel cette fin peut être réalisée ; puis au moyen de ce moyen, devenu à son tour fin relative et provisoire ; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elle arrive à un moyen immédiatement réalisable [1]. C'est ainsi que la volonté d'améliorer son caractère peut aboutir finalement à la volonté d'étendre la main pour prendre un livre dans sa bibliothèque ; la volonté de se marier à la volonté d'acheter une paire de gants [2].

1. Comparez ce procédé avec celui que l'on suit lorsqu'on cherche analytiquement la solution d'un problème de géométrie. On fait dépendre la solution du problème de la solution d'un autre plus simple, etc., jusqu'à ce qu'on arrive à un problème immédiatement résoluble qui donne la solution de tous les autres.

2. Comment pourrait-on soutenir dans des cas semblables que les moyens seuls sont voulus et que la fin ne l'est pas?

II. Elle en diffère par son rapport à l'intelligence. — Le désir et la volition diffèrent par leurs rapports avec l'intelligence, ce qui comprend encore plusieurs différences.

A. **Elle est réfléchie.** — Le désir, dit M. Cousin, est un élan *aveugle;* la volonté est *réfléchie*. C'est pourquoi l'homme seul a la volonté, étant seul capable de réflexion. Pour parler comme Bossuet, le désir est une opération sensitive; la volition une opération intellectuelle, c'est-à-dire qui a une raison à nous connue, et dont nous pouvons rendre compte. Quand on veut, on peut en effet toujours dire pourquoi on veut.

B. **Elle est accompagnée du sentiment de la personnalité.** — De cette différence en résulte une autre sur laquelle insiste Maine de Biran. Un violent désir nous met hors de nous; dans l'emportement de la passion, on ne se connaît plus. — Au contraire, le plus haut degré de conscience, le sentiment le plus net de la personnalité coïncide avec le plus haut degré de l'énergie du vouloir. Nul ne se connaît mieux, nul ne se possède mieux que celui qui prend une résolution difficile et énergique.

III. Elle en diffère sous le rapport de la quantité. — Comparés l'un à l'autre, le désir et la volition diffèrent sous le rapport de la quantité. Le désir est *plus ou moins intense*, il a ses hauts et ses bas; — la volition *n'a pas de degrés;* elle est ou n'est pas, point de milieu. En effet, vouloir c'est choisir : or on ne choisit pas à demi, on ne choisit pas plus ou moins. — Descartes, parlant de la *faculté* ou *puissance* de vouloir était peut-être mal fondé à dire (IVe *Méd.*) qu'elle est un absolu, un indivisible. Peut-être, pour vouloir effectivement, faut-il, suivant les cas, et eu égard aux difficultés, une énergie, une puissance plus ou moins grande de la volonté[1]. Mais nous parlons actuellement de la *volition* et non de la *volonté;* d'un acte ou d'un fait psychologique, et non de la puissance de cet acte et de la cause de ce fait. Or il est certain que cet acte ou ce fait, bien qu'il puisse être précédé, et aussi suivi, d'un effort plus ou moins grand, est *en soi* toujours identique à lui-même. Il est donc un indivisible, un absolu.

IV. Elle en diffère par son rapport avec le temps. — De là suit une différence dans les relations du désir et de la volition avec le temps. Le désir étant susceptible d'une infinité de degrés, qui pourrait dire le commencement, qui pourrait dire la fin

1. Ceci résulte manifestement de l'étude des maladies de la volonté. Voy. sur ce point le livre si riche en faits de M. Ribot.

d'un désir? Indéfini sous le rapport de la quantité, il est indéfini sous le rapport de la durée. Le désir commence et s'éteint dans l'inconscience. — Au contraire, la volition ne procédant pas par accroissements insensibles, mais se produisant tout entière tout d'un coup, apparaît à un instant précis qu'on peut désigner. Tout désir est une *habitude* dont on ignore l'origine et la fin. Toute résolution est une *crise*, qui souvent nous sert de date et de point de repère dans le temps. Parlant de résolutions graves, comme celle du prêtre qui se décide à rompre avec son Église, du malheureux qui se décide au suicide, etc., W. James dit très bien :

« Cela se passe en un moment : c'est comme une lame de couteau qui sépare tout leur passé de tout leur avenir. C'est un *fiat* qui à un moment tranche la vie en deux parts, bien que d'ailleurs ce *fiat* puisse ne conduire à aucun acte immédiat. » (*Crit. phil.*, 1880, t. II : *Le sentiment de l'effort.*)

V. Elle en diffère sous le rapport du nombre. — Il faut noter aussi une différence sous le rapport du nombre. Plusieurs désirs contraires peuvent coexister. Cette contrariété n'a rien que de très naturel, puisqu'il peut y avoir du *désirable* dans des choses qui s'excluent (comme parfois le devoir et le plaisir) ; comme aussi il peut y avoir, dans un seul et même objet, quelque chose qui provoque le désir et quelque chose qui provoque l'aversion. — Mais on a vu que vouloir c'est se décider à *faire ;* or on ne peut *agir* en deux sens opposés. Donc deux volontés contraires ne sauraient coexister. Le désir peut ainsi partager ses suffrages, la volonté ne dispose jamais que d'un suffrage unique ; l'un peut dire à la fois oui et non ; l'autre ne dit jamais que oui ou non.

VI. Elle en diffère par les rapports mêmes avec le désir. — Enfin, la différence entre la volition et le désir résulte des rapports qu'ils entretiennent l'un avec l'autre.

A. **On peut désirer sans vouloir.** — Tout d'abord, on peut désirer sans vouloir. Heureusement! Sans quoi, si tout homme avait toujours voulu tout ce qu'il a désiré, les meilleurs seraient aussi noirs de crimes que les plus noirs criminels[1].

1. Reid, M. Cousin, M. Renouvier, ajoutent que l'on peut réciproquement vouloir sans d sirer. Kant soutient la même opinion. D'après lui, une action n'est morale que lorsqu'elle est accomplie indépendamment de tout *mobile*, en vertu d'un *motif* simplement rationnel. Mais jamais on n'a expliqué comment une action volontaire peut être conçue indépendamment de toute espèce de désir. Toute volonté suppose une fin, toute fin suppose la notion d'un objet comme bien, et toute notion de bien suppose dans le sujet le sentiment que l'objet est dési-

B. **Il peut y avoir opposition entre la volition et le désir.** — Non seulement le désir peut exister sans la volition, mais il peut être opposé à la volition. En effet, il y a, avons-nous dit, conflit possible entre les désirs. Or la volonté ne peut se partager et doit prendre parti pour l'un : donc elle prend parti contre l'autre. En devenant alliée, elle devient ennemie. — Cette lutte de la volonté contre le désir, est la condition essentielle de la vertu. La vertu consiste à maîtriser, à anéantir, s'il se peut, certains désirs. — Ajoutons que le désir prend souvent sa revanche. « Le désir, dit M. Cousin, est si peu la volonté, que souvent il l'abolit. »

Telles sont les différences que les psychologues ont signalées entre la volition et le désir.

§ III

Conséquence : Incontestable différence de mode ou de degré. — Or de cette comparaison il résulte bien, à coup sûr, que la volition et le désir ne sont pas une seule et même chose ; que ces deux termes, *volition* et *désir*, n'ont pas même extension et même compréhension. Par suite, on ne peut point dire : tout désir est volition.

Différence spécifique douteuse. Théorie de Condillac et d'Aristote : la volition dérive du désir. — Mais il ne s'ensuit pas évidemment qu'on ne soit pas en droit de dire : toute volition est désir. En d'autres termes, la volition ne serait-elle pas une certaine espèce de désir, un mode particulier du désir ? Telle est justement la thèse adoptée par Condillac et par Aristote lui-même, qui pourtant mieux que personne a distingué le désir en général de la volition. Après avoir distingué la volition (προαίρεσις), d'une part du désir (βούλησις), et d'autre part de la réflexion (διάνοια), il ajoute :

« Puis donc que la volition n'est aucune de ces choses prises à part et que c'est là tout ce qu'il y a dans l'âme, il faut que la volition résulte de ces deux choses réunies, ἀναγκαῖον συνδυαζομένων τούτων εἶναι τὴν προαίρεσιν. » — « Lorsque, après avoir délibéré, poursuit-il, l'un des contraires nous paraît préférable, alors se produit un certain élan vers l'ac-

rable. M. Renouvier, opposé d'abord à cette opinion (*Psych.*, t. I, p. 227), paraît s'y ranger à la fin, car il écrit (*Crit. phil.*, 1876, p. 117) : « Il n'y a jamais de volonté pure, mais toute volition est accompagnée de la représentation vive de l'effet que l'agent a coutume d'en attendre, et de plus d'une affection quelconque de l'ordre du *désir*, qui lui fait porter *intérêt* à la production de cet effet. »

tion. C'est, semble-t-il, quand nous agissons de la sorte, que nous agissons volontairement. La volition est donc un désir délibéré et raisonné, ἡ προαίρεσις ὄρεξίς τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας. » (*Gr. mor.*, I, XVII.)

Condillac entend de même par volonté un désir *réfléchi* et *absolu* (c'est-à-dire dominant) de faire une chose que nous pensons être en notre pouvoir (*Trait. des Sens.*, I, III ; — cf. *Dissert. sur la liberté*).

Tous les caractères indiqués pourraient s'attribuer à la volition ainsi entendue. — La volition ainsi entendue semble répondre de tous points au signalement qui vient d'en être donné; et, quoique étant alors conçue comme dérivée du désir, elle ne paraît pas répugner à ces caractères par lesquels on a essayé de la distinguer du désir.

a) La volition, a-t-on dit, n'a pour objet que le possible. — **Réponse** : Sans doute, répondra un partisan de la théorie d'Aristote et de Condillac, car la résolution est précédée d'une délibération. Or on ne délibère pas sur les choses que l'on sait impossibles. Donc les désirs portant sur l'impossible sont *par avance* exclus de la délibération. Par suite, quel que soit le désir qui l'emporte à l'issue de la délibération, il n'aura qu'un possible pour objet.

b) La volition, ajoutait-on, a pour objet un possible que nous pensons être en notre pouvoir. — **Réponse** : En effet, c'est uniquement au sujet de désirs ayant pour objet des possibles de ce genre que l'on délibère.

c) La volition n'est pas un pur souhait; elle veut les moyens, c'est-à-dire l'acte par lequel elle se réalise. — **Réponse** : C'est que tout désir tend par sa nature à se réaliser, *à moins qu*'il ne soit réduit à l'état de simple souhait par quelque désir antagoniste ou par l'idée de l'impossibilité. Mais le désir qui l'emporte à l'issue d'une délibération est un désir qu'accompagne l'idée de la possibilité et qu'aucun autre désir ne tient plus en échec; donc il passe à l'acte et suscite les moyens de sa propre réalisation.

d) La volition est réfléchie. — **Réponse** : En effet, nous appelons volition le désir qui devient dominant par la vertu même d'une délibération.

e) Le plus haut degré d'énergie du vouloir est aussi le plus haut degré de la conscience de soi. — **Réponse** : C'est qu'en effet, pour triompher de désirs opposés très puissants, le désir a dû recevoir beaucoup de force d'une réflexion intense et prolongée : or une telle réflexion ne va pas sans un sentiment élevé de la personnalité.

f) La volition est un indivisible. — **Réponse** : Oui, car la volition est un désir qui prend sur les désirs adverses un avantage assez décisif pour passer à l'acte. Or cet avantage décisif, qui se traduit par une action au moins commencée, il est obtenu ou ne l'est pas : point de milieu. De même, si la victoire d'une armée est prouvée par la possession du champ de bataille, une armée est victorieuse ou non : point de milieu. Tant que le champ de bataille est disputé, point de victoire. De même tant que le pouvoir de passer à l'acte est disputé, point de volition.

g) La volition se produit à un moment précis. — **Réponse** : Oui, au moment précis où un désir triomphe des désirs opposés.

h) La volition est unique. — **Réponse** : Oui, car il n'y a jamais qu'un des adversaires qui soit victorieux.

i) Le désir peut exister sans la volition. — **Réponse** : Oui, car tout désir que l'idée de l'impossibilité ou des désirs opposés tiennent en échec, reste à l'état de souhait, ou de désir impuissant.

j) La volition s'oppose au désir. — **Réponse** : C'est-à-dire que le désir dominant s'oppose aux désirs dominés.

k) Le désir abolit parfois la volonté. — **Réponse** : C'est-à-dire que la violence de la passion empêche parfois la réflexion, qui est une condition pour que le désir se transforme en volition.

Résumé : distinction insuffisante. — Ces réponses sont fondées. Il faut convenir, par conséquent, qu'aucun des caractères signalés jusqu'ici comme propres à la volition ne suffit à établir une différence spécifique entre la volition et le désir.

§ IV

La distinction vraie ressort du rapport de la volition avec son principe, la volonté. — C'est que, jusqu'à présent, nous n'avons considéré la volition qu'*en elle-même*, au moment où elle se produit, et détachée, par une sorte d'abstraction, de la puissance qui la produit. Or, ainsi considérée, la volition perd justement ses marques caractéristiques. Elle se réduit alors, suivant l'expression d'Aristote, à un *élan vers l'action*, ὁρμή τις τοῦ πράττειν, que la détente du désir, d'abord contenu, et qui tout à coup passe à l'acte, peut imiter. — Mais considérons la volition telle qu'elle se présente en fait à la conscience, c'est-à-dire **dans son rapport avec le principe d'où elle émane**. C'est par là qu'elle se caractérise et se spécifie.

Pour nous en rendre compte, plaçons-nous d'abord *au moment de la délibération*, puis *au moment de la volition* elle-même.

A. **Rapport de la volition possible avec la volonté. Caractère de cette possibilité.** — Dans la délibération, la volition n'est encore que *possible;* ou plutôt deux volitions opposées sont alors possibles et nous apparaissent comme telles. — Mais quel est le caractère apparent de cette possibilité? Les deux volitions nous apparaissent-elles comme possibles, en ce sens que nous ignorons encore quelle sera l'issue du conflit des désirs? Sommes-nous dans le cas d'un spectateur qui, suivant de l'œil les vicissitudes d'une bataille, conçoit comme possible le triomphe de l'un ou de l'autre adversaire? S'il en est ainsi, c'est que la volition n'est, comme on le soutient, que le triomphe possible de l'un ou l'autre des désirs.

Elle paraît liée au sentiment d'une puissance. — Mais il n'en est point ainsi : les deux volitions nous apparaissent comme possibles, en ce sens que nous sentons ou croyons sentir en nous une *puissance* capable de terminer la lutte, en donnant gain de cause à l'un ou à l'autre des désirs engagés. Ce n'est pas d'une *ignorance* (l'ignorance de l'issue du conflit) que dérive ici l'idée de la possibilité C'est au contraire du *sentiment* d'un pouvoir réel.

Remarquons bien ceci : dans toute délibération, il se produit dans la conscience *un dédoublement* apparent de notre être. On dit : «Je délibère, je compare, je pèse les motifs et les mobiles.» C'est-à-dire que les motifs et les mobiles semblent être d'un côté, et le moi d'un autre. Les motifs et les mobiles semblent lutter entre eux sous les yeux du moi. Or ce moi ne se sent pas réduit à attendre dans une inaction forcée, comme on attend le résultat d'un tirage au sort, que la lutte entre les motifs et les mobiles soit terminée. L'attente s'accompagne ici du sentiment d'un *pouvoir faire.* Il semble au moi qu'il peut intervenir et tirer de soi quelque chose qui n'était pas engagé dans la lice, et par quoi le conflit peut d'un instant à l'autre être terminé. Ce quelque chose, c'est justement le « *fiat* volitionnel » ; et ce pouvoir où il apparaît contenu comme en puissance, c'est la volonté.

Résumé. — En deux mots : lorsqu'on parle de volition possible, ce mot *possible* peut avoir deux sens : ou il signifie simplement *douteux* ou il signifie *en notre puissance;* ou il exprime une *incertitude*, ou il exprime la *conscience* d'un pouvoir. Dans le premier cas, la théorie de Condillac est vraie; dans le second cas, elle est fausse. Or c'est incontestablement cette seconde interprétation

qui traduit exactement ce qui se passe dans la conscience au cours de la délibération. Donc la volition n'est pas le succès d'un désir.

B. **Rapport de la volition actuelle avec la volonté. Elle se caractérise comme un choix.** — Plaçons-nous maintenant au moment où la volition, de possible qu'elle était, devient *actuelle*. La même apparence persiste : le *fiat* volitionnel est attribué au moi, à cette puissance qui pour nous constitue essentiellement notre moi, à savoir : notre volonté, — et nullement au désir même qui se trouve obtenir à ce moment gain de cause. — La preuve en est dans les expressions dont on se sert pour caractériser la volition : on l'appelle *décision*, *choix*, *consentement*. Ces mots sont *vides de sens* dans la théorie de Condillac. Ils supposent tous, en effet, un agent, un *arbitre*, qui se distingue des désirs, qui les domine et qui prend parti pour l'un ou pour l'autre. Comment y aurait-il décision, choix, consentement, là où il n'y a personne pour décider, choisir, consentir? — Ce caractère du *fiat* est fortement mis en relief par W. James dans le passage suivant :

« Il y a un sentiment de spontanéité mentale opposé par sa nature à toutes les sensations afférentes (c'est-à-dire venues du dehors ; — ajoutons, ce qui est dans la pensée de l'auteur : et à tous les désirs). Ce sentiment ne prend pas place parmi elles ou comme leur pareil. C'est quelque chose qui les domine toutes, en arrêtant simplement un choix parmi elles. Il en peut renforcer telle ou telle : une image rétinienne par l'attention qui s'y porte, une image motrice par le vouloir qui s'y applique (un désir choisi entre plusieurs). Quelle que soit la matière à laquelle s'attache et sur laquelle se fixe cet élément de spontanéité, elle est soutenue, affirmée, et séligée au milieu de tout le reste, quoique, par la seule vertu du sentiment de l'effort psychique même qui la renforce, nous ayons à chaque instant la conscience qu'elle pourrait cesser de l'être. Ce bon accueil, cet acquiescement, cette connivence, cette partialité de l'esprit, donnez-lui le nom que vous voudrez, semble le don de notre moi, et non une partie intégrante des sensations (ou des désirs), quelle que soit celle qui est l'objet de cette faveur. » (*Ibid.*)

Conclusion. — Concluons : La volition se caractérise *uniquement*, mais très *suffisamment*, **par son rapport avec le pouvoir d'où elle émane,** la volonté. Au moment de la délibération, par son rapport avec ce pouvoir, elle se caractérise comme un *pouvoir-faire;* — à l'issue de la délibération, par son rapport avec ce même pouvoir, elle se caractérise comme une *décision*, un *choix*, un *consentement*. Dans les deux cas, elle se distingue et se détache nettement du désir, soit combattu, soit triomphant.

CHAPITRE XXXIX

LA LIBERTÉ

CRITIQUE DU DÉTERMINISME

La volition est l'acte d'une puissance distincte du désir, la volonté. Si la volonté n'existait pas comme puissance distincte, on n'aurait pas à poser la question de la liberté; car nul ne songe à attribuer la liberté au désir. Mais, comme la volonté n'est pas le désir, on peut se demander si la volonté est libre.

§ I

Divers sens du mot liberté. — Il n'est pas de mot de la langue philosophique qui prête plus à l'équivoque que le mot de *liberté*. Une simple remarque le prouve : de tous les grands philosophes qui se sont succédé depuis Socrate jusqu'à Hégel, il n'en est pas un qui ne parle de la liberté, qui ne prétende faire, dans son système, une place à la liberté; or combien en est-il qui admettent réellement la liberté, cette liberté que le sens commun affirme, tout en étant incapable de la bien définir? Il est aisé de les compter : Aristote et Épicure dans l'antiquité; Descartes et Kant dans les temps modernes [1].

Il importe donc au plus haut point de bien distinguer les différentes acceptions possibles du mot liberté.

1° **Liberté naturelle**, ou droit naturel : c'est l'ensemble des droits que l'homme tient de sa nature propre (liberté de la personne, liberté des actions, etc.).

2° **Liberté civile** : c'est la consécration par les lois de la liberté naturelle. L'homme possède la liberté civile quand tous ses droits naturels, qui, tant que l'État ne les prend pas sous sa défense, demeurent impuissants et précaires faute de sanction, lui sont reconnus et garantis par les lois.

1 Encore y aurait-il bien des réserves à faire au sujet de ces deux derniers

3° **Liberté politique** : ensemble de droits *civiques* qui sont la garantie des droits *civils*, comme ceux-ci sont la garantie des droits *naturels*. Pour que la loi, ou le gouvernement qui la représente, ne puissent opprimer les droits qu'ils ont mission de défendre, une certaine part d'action ou de contrôle est accordée, sous certaines conditions d'âge, de sexe, etc., à chaque citoyen, dans le gouvernement du pays (suffrage universel, admissibilité de tous les citoyens aux fonctions publiques, etc.). —Au sujet de ces trois sortes de liberté, — qui ne sont au fond qu'une seule et même liberté, considérée d'abord en elle-même dans l'ordre naturel, puis, avec les garanties qu'elle reçoit dans l'ordre civil et dans l'ordre politique, — la question qui se pose n'est pas une question de *fait*, mais une question de *droit*. Il ne s'agit pas de savoir si ces libertés existent ou n'existent pas. Il n'est que trop aisé de constater, l'histoire à la main, qu'elles sont, dans les annales de l'humanité, l'exception et non pas la règle. Il s'agit de savoir si elles doivent être et dans quelle mesure elles doivent être. Les sciences sociales et politiques ont précisément pour objet de répondre à cette question.

4° **Liberté physique** : elle consiste à disposer, sans empêchement, de ses organes et de ses mouvements. A la différence des précédentes, cette liberté est commune à l'homme et à l'animal. Le prisonnier, le forçat chargé de chaînes, le paralytique incapable de mouvement, l'ataxique impuissant à coordonner ses mouvements, sont, à des degrés divers, privés de cette liberté. Ce peut être, dans certains cas, un problème intéressant de physiologie ou de médecine légale de savoir jusqu'à quel point un homme jouit de cette liberté ; ce n'est pas un problème philosophique.

5° **Liberté d'action.** A cette libre disposition des organes se rattache la liberté d'action ou d'exécution, que l'on confond si souvent avec la liberté de vouloir. L'acte extérieur est bien distinct de la volition, et la liberté de l'un n'est pas la liberté de l'autre. Que le pouvoir d'agir soit donné ou non, que la volonté soit ou ne soit pas maîtresse du succès, cela ne nous apprend en rien si elle est ou n'est pas maîtresse d'elle-même.

6° **Liberté de perfection.** Nous arrivons à la liberté *morale*. Et ici nouvelle distinction, beaucoup plus délicate, et d'autant plus nécessaire, entre la liberté qu'on appelle parfois **liberté de perfection** et la **liberté de choix**. — La liberté de perfection est à peu près identique à la vertu, à la sagesse ; elle s'oppose à l'esclavage, auquel on se réduit par le vice et le désordre. Comment ces mots

d'esclavage et de liberté peuvent-ils ici s'appliquer? Le voici : Accomplir son devoir, être vertueux, c'est obéir à la raison; au contraire, s'abandonner au vice, c'est se livrer à l'influence du corps et des passions. Or la raison est en nous ce qui est le plus nous-mêmes; elle est, avec les penchants supérieurs qui en sont inséparables, la partie vraiment humaine de notre nature. Donc, en obéissant à la raison, nous nous détachons des influences étrangères, nous nous constituons indépendants, nous obéissons à nous-mêmes, nous sommes vraiment cause de nos actions : c'est pourquoi on dit alors que nous sommes libres.

Inversement, les passions inférieures et le corps qui les alimente, sont pour l'âme quelque chose d'accidentel et d'étranger. Que de fois on les a comparés à des poids, des chaînes, une prison, etc.! Par conséquent, servir le corps et ses passions, c'est, pour l'âme, aliéner son indépendance, c'est se donner des maîtres, c'est se réduire à l'esclavage. Et cet esclavage, disait Socrate, est le pire de tous, parce qu'on le porte toujours avec soi [1].

Au sujet de la liberté ainsi entendue, on ne voit guère non plus de contestation possible. A coup sûr, cette liberté *n'est réalisée* en aucun homme; car quel est l'homme absolument affranchi des attaches de la chair? A coup sûr aussi, cette liberté *doit être réalisée*, et c'est là le devoir, s'il est vrai qu'il y ait un devoir ; car apparemment le devoir n'est pas de servir les sens et de pourvoir aux exigences des passions.

7° **Liberté de choix** ou **libre arbitre**. Mais, maintenant, cette liberté qui est sa *fin*, l'homme a-t-il en lui le *moyen* d'y tendre? Entre elle et son contraire est-il capable de *choisir*? Ou bien ne peut-il qu'assister, témoin inerte et impuissant, au conflit de la raison et des passions, et céder docilement au vainqueur, sans jamais contribuer à la victoire? C'est ici la *liberté de choix* ou *libre arbitre* dont il s'agit. Au sujet de cette liberté, la question qui se pose est une question de fait ou d'existence. Cette liberté est-elle ou n'est-elle pas? voilà le problème.

1. Leibniz a résumé excellemment cette théorie de la liberté, la seule qu'il reconnaisse, lorsqu'il a dit : « Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione; eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostræ naturæ; quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiæ rerum extranearum. » (*Op.*, Erdmann 669.)

§ II

Thèses opposées du déterminisme et du libre arbitre. — Précisons autant que possible l'objet du débat. En demandant si l'homme a la liberté, nous voulons demander si l'homme « a le pouvoir de faire ce qu'il ne fait pas, et de ne pas faire ce qu'il fait » (Condillac). — Mais, pour plus de clarté, opposons l'une à l'autre la thèse déterministe (négation de la liberté) et la thèse du libre arbitre : 1° dans l'ordre psychologique ou subjectif, 2° dans l'ordre objectif, 3° dans l'ordre logique.

1° **Au point de vue subjectif** : *Thèse déterministe :* « Un état de l'âme (motifs et mobiles) étant donné, il n'y a pour la volonté qu'une résolution possible. » — *Thèse du libre arbitre :* « Un état de l'âme étant donné, il y a, dans certains cas du moins, plusieurs résolutions possibles pour la volonté, tant qu'une résolution n'est pas prise. »

2° **Au point de vue objectif** : *Thèse déterministe :* « Tous les événements futurs sont, sans exception, prédéterminés par l'état présent de l'univers. » — *Thèse du libre arbitre :* « L'avenir n'est pas en totalité prédéterminé par le présent, et certains événements futurs, savoir ceux qui dépendent de la volonté, sont ambigus ou possibles en divers sens. »

3° **Au point de vue logique** : *Thèse déterministe :* « L'axiome logique que de deux propositions contradictoires, A est, A n'est pas, toujours l'une est vraie, l'autre fausse, s'applique, sans exception, aux propositions qui concernent le futur (A sera, A ne sera pas). » — *Thèse du libre arbitre :* « Quand les propositions touchant le futur concernent les résolutions de la volonté, la loi logique cesse d'être universellement vraie ; et, des deux contradictoires (A sera, A ne sera pas), il se peut qu'aucune des deux ne soit, au moment où l'on parle, ni vraie ni fausse. » C'est, de cette dernière façon, la plus nette de toutes, qu'Aristote, dans le traité Περὶ Ἑρμηνείας, a posé le problème du libre arbitre. (Cf. Renouvier, *Année philosophique*, 1868, p. 24-31.)

Les thèses opposées étant mises en présence, il faut se demander sur quels arguments, de part et d'autre, elles s'appuient.

Plan de démonstration du libre arbitre. — Nous exposerons d'abord les arguments du déterminisme. Si ces argu-

ments ne sont pas décisifs, il s'ensuivra que, jusqu'à preuve du contraire, la liberté est **possible**.

Après quoi, si nous parvenons à fournir des preuves positives en faveur de la liberté, il s'ensuivra que la liberté est **réelle**.

Si enfin nous établissons que la liberté est la conséquence nécessaire de certains principes admis par tous, comme le devoir, la justice du châtiment, il s'ensuivra que la liberté est **nécessaire**.

§ III

Première partie : critique du déterminisme. — Le déterminisme est la doctrine qui affirme que, de même que, dans la nature en général, les effets résultent nécessairement de causes une fois données, de même, dans l'homme en particulier, les résolutions résultent nécessairement de motifs une fois donnés.

Le déterminisme est-il une espèce de fatalisme? — On fait rentrer ordinairement le déterminisme ainsi entendu parmi les diverses espèces de fatalisme.

On distingue : 1° le **fatalisme proprement dit** (doctrine du *fatum* ou aveugle nécessité : *fatalisme antique, fatalisme mahométan*) ; — 2° le **fatalisme théologique** (le destin identifié à la volonté de Dieu : *fatalisme stoïcien ; doctrine de la prédestination* ; — 3° le **fatalisme physique** (influence nécessitante des circonstances extérieures, du milieu, de l'organisme, *fatalisme matérialiste*) ; — 4° le **fatalisme psychologique** ou **déterminisme** (influence nécessitante des motifs). La volonté est comme une balance ; les motifs sont les poids : fatalement la balance incline du côté le plus chargé.

Au contraire, le fatalisme se ramène au déterminisme, ou bien ne nie pas la liberté. — Au fond, cette classification est inexacte, et tout fatalisme, ou bien se ramène au déterminisme, ou bien ne nie pas la liberté. En effet, c'est un fait psychologique reconnu par tous, que toute résolution proprement volontaire est précédée d'une délibération plus ou moins longue et motivée par des raisons à nous connues. Un acte non motivé n'est pas un acte volontaire. De là cette conséquence, que les influences étrangères, de quelque nature qu'elles soient (volonté divine, actions physiques, etc.), si elles peuvent s'exercer *directement* sur nos organes, sur notre intelligence, sur notre sensibilité, ne peuvent s'exercer qu'*indirectement* sur la volonté même, par l'intermédiaire

de l'intelligence et de la sensibilité, en suscitant en elles des idées et des sentiments, en se transformant, pour ainsi dire, en influences psychologiques, en devenant motifs. « L'empire de ce qui nous environne sur la volonté, a-t-on dit justement, se réduit à un seul phénomène, qui est la persuasion, soit des choses, soit des personnes ; et rien ne nous persuade qui ne s'identifie avec nous. »

Par conséquent, une influence qui ne sera pas devenue motif, pourra bien porter sur ce qui est distinct de la résolution même, par exemple l'*exécution ;* mais, pour la volonté, cette influence sera comme si elle n'était pas, elle n'en restreindra donc en aucune façon la liberté. — Or tel est précisément le cas du *fatum* antique et du *fatum mahumetanum :* il ne pèse que sur l'*action*, sans atteindre la *liberté intérieure.* Le destin peut faire, par exemple, qu'Œdipe *soit* le meurtrier de son père ; il ne peut pas faire qu'il *veuille* l'être : il le devient sans le savoir et sans le vouloir. Ainsi ce fatalisme extérieur, — qui semble d'abord le plus brutal et, comme dit Leibniz, le plus insupportable, s'arrête aux événements du dehors et ne pénètre pas dans le for intérieur ; il admet, il implique la liberté ; il en supprime, non pas l'*existence*, mais simplement les *effets*. — Le fatalisme vraiment inconciliable avec la liberté, s'il en est un qui soit tel, c'est, et ce ne peut être précisément que le fatalisme leibnitien, le déterminisme psychologique.

Arguments du déterminisme. — Parmi les arguments déterministes, les uns sont tirés des *faits*, les autres pris de la *raison*. Voyons d'abord les arguments *à posteriori*.

I. Argument tiré de la possibilité de prévoir les actes des volontés. — Les actes des hommes sont prévisibles, étant donnée la connaissance de leur caractère et des circonstances où ils sont appelés à agir [1] : donc ces actes ne sont pas possibles en divers sens.

Réponses. — A quoi on peut répondre : *A.* que cette prévision possible des actes, étant donnée la connaissance des antécédents, ne prouve rien, tant qu'on n'a pas prouvé que ces antécédents eux-mêmes (circonstances et caractères) ne sont en rien l'œuvre de la

1. « N'est-il pas vrai, dit M. Lachelier (*Du fondement de l'Induction*), qu'une connaissance même médiocre du caractère d'un homme et des circonstances dans lesquelles il est placé nous suffit ordinairement pour juger sans trop de chances d'erreur du parti qu'il prendra? L'influence que les hommes exercent les uns sur les autres, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, tient en grande partie à la sagacité qu'ils peuvent déployer en ce genre, et qui va pour quelques-uns jusqu'à une sorte d'infaillibilité. »

liberté. Par exemple, on peut prévoir qu'un soldat apprendra le maniement du fusil, obéira à ses chefs, etc. : c'est la conséquence nécessaire de son état de soldat; mais il pourrait avoir choisi librement l'état de soldat. On peut prévoir qu'un homme d'honneur ne trichera pas au jeu ; mais il se pourrait que l'honorabilité de son caractère fût elle-même la conséquence d'habitudes volontairement prises. Sans doute il y a de la logique, de la cohérence dans la vie humaine, et des résolutions importantes (choix d'un état, etc.), une fois arrêtées, portent et doivent porter leurs effets naturels, prévus d'ailleurs et impliqués déjà en partie dans ces résolutions elles-mêmes; mais reste à savoir si ces résolutions ne sont pas libres

B. De plus, la prévision n'est jamais infaillible; il y a toujours des surprises possibles. Ces surprises, les déterministes les expliquent par une connaissance insuffisante des antécédents, et prétendent qu'elles n'auraient plus lieu, si une connaissance absolue des antécédents était donnée. Mais, comme elle ne peut jamais être donnée, on n'est pas en état de fournir la preuve de ce qu'on avance. En attendant, il reste donc permis d'expliquer ces surprises par ces interventions imprévisibles de la liberté.

II. Argument tiré de la statistique et de la loi des grands nombres. — La statistique démontre que les actes réputés libres sont soumis à certaines lois fixes ; que, si le milieu reste le même, les actes libres d'une certaine espèce se reproduisent en nombres à peu près constants, dans des temps égaux (tant de meurtres par an, tant de suicides, etc.).

Réponse. — *A*. Admettons ces lois : elles ne régiront jamais que le collectif et non le particulier. Qu'il doive y avoir tant de meurtres par an, cela ne contraint en aucune façon tel ou tel à commettre un meurtre à tel moment, en tel lieu [1].

1. De même, si des boules blanches et des boules rouges sont dans une urne en nombre donné, toutes choses égales d'ailleurs, en vertu de la loi dite *des grands nombres*, des rapports constants tendront à se manifester entre les nombres de boules blanches et de boules rouges qui sortent de l'urne : si bien que ces rapports entre les nombres des boules sorties permettront d'évaluer avec une approximation croissante les rapports des nombres des boules rouges ou blanches contenues dans l'urne au commencement du tirage. Mais de cette loi on ne saurait conclure que telle rouge ou telle blanche doive sortir à tel moment.

Il est vrai qu'ici la sortie de chaque boule est nécessitée, en fait, par des raisons mécaniques. Mais la loi des grands nombres s'établit, abstraction faite de cette considération. Bien plus, elle s'établit en partant de l'hypothèse opposée d'une *possibilité ambiguë* pour chaque tirage particulier; ou, en d'autres termes, en partant de l'hypothèse du *hasard*. On suppose qu'à chaque tirage particulier il y a *possibilité réelle* de sortie, soit pour une blanche, soit pour une rouge. C'est sur cette hypothèse que s'établit la loi, *comme si les raisons mécaniques déterminantes n'existaient pas*, et comme si le *nombre* des boules rouges ou blanches avait seul

B. La statistique constate toujours, en même temps qu'une certaine régularité, des irrégularités, des variations, des écarts. Ces écarts pourraient être du fait de la liberté.

C. Admettons même la fixité absolue des résultats généraux : on peut concilier cette fixité dans l'ensemble avec une intervention de la liberté dans chaque cas particulier. En effet, il y aurait alors deux sortes de causes des actions dont il s'agit : d'une part, les causes extérieures constantes, dont nul ne conteste l'influence (milieu social, degré d'instruction, etc.); d'autre part, la liberté, qui, par définition, est une cause irrégulière et variable. Or, sur un grand nombre d'épreuves, l'influence d'une cause irrégulière doit disparaître, parce que ses effets se compensent et s'annulent les uns par les autres; l'influence des causes constantes est donc seule mise en évidence. Ainsi, dans un grand nombre d'épreuves, au jeu de dés, le nombre de fois que chaque face est amenée tend vers 1/6 du nombre total des coups, comme si la conformation du dé était la seule cause agissante; pourtant la main du joueur a une influence incontestable sur chaque coup particulier [1].

III. Argument tiré de la loi de conservation de la force. — Le troisième argument est à la fois à posteriori et à priori : Les résolutions sont suivies d'actions, c'est-à-dire de mouvements; or la mécanique rationnelle démontre, *à priori*, et la science physique vérifie, *à posteriori*, la loi de conservation de la

une influence sur les sorties. Donc, ni la loi établie dans l'abstrait, ni la vérification de la loi par l'expérience, ne peuvent servir à démontrer que le résultat de chaque tirage particulier est déterminé, puisque cette loi admet l'hypothèse inverse, puisqu'elle s'établit au moyen de cette hypothèse, et puisque la vérification de la loi par l'expérience doit être d'autant plus parfaite que la réalité correspondra plus exactement à cette hypothèse. (On verra tout à l'heure comment il se peut que la loi se vérifie, bien que, dans le cas des boules, l'hypothèse d'une possibilité indéterminée pour chaque tirage soit fausse.)

La loi des grands nombres et les résultats de la statistique, qui en sont l'expression, ne régissant ainsi que le collectif, il s'ensuit qu'on ne peut s'en servir comme règle de conduite dans chaque cas particulier. Voilà pourquoi le joueur serait mal inspiré, au jeu de rouge ou noir, de se régler sur les inductions tirées de cette loi. Il aurait sans doute raison après un temps assez long et en fin de compte; mais, en attendant, à prétendre ainsi déterminer les cas particuliers par les énoncés généraux, il pourrait bien se ruiner. « Le médecin, dit Cl. Bernard (*Intr. à la Méd. exp.*, p. 242), n'a que faire de ce qu'on appelle la loi des grands nombres, loi qui, suivant l'expression d'un grand mathématicien, *est toujours vraie en général et fausse en particulier*. Ce qui veut dire que la loi des grands nombres n'apprend jamais rien pour un cas particulier. »

1. C'est pour la même raison que les causes mécaniques d'où dépend le tirage de chaque boule semblent n'avoir aucune influence. Et voilà pourquoi la loi des grands nombres, qui a fait abstraction de cette influence, se trouve vérifiée en dépit de cette influence. La compensation de ces causes les unes par les autres équivaut à une *abstraction réelle*, correspondant à l'*abstraction idéale* qu'en a faite le mathématicien.

force en quantité immuable. Cette loi serait violée si la volonté, lorsqu'elle engendre un mouvement (mouvements volontaires), n'était pas la conséquence nécessaire d'idées ou de sentiments, conséquences nécessaires eux-mêmes de mouvements antérieurs.

Réponse. — *A*. La mécanique rationnelle procède dans l'abstrait, et démontre que, dans un système *supposé fermé* (où ne s'introduit du dehors aucune action nouvelle) d'éléments *supposés inertes* (incapables de créer du mouvement), la même quantité de force subsiste quelles que soient les positions relatives que prennent ces éléments. Mais elle laisse intacte la question de savoir si le monde réel est un système fermé, et si les êtres vivants sont des moteurs inertes.

B. La vérification expérimentale de la loi n'est faite (dans une certaine mesure) que dans le domaine de la physique et de la chimie, c'est-à-dire pour les corps ou moteurs auxquels personne ne songe à attribuer la liberté. Elle n'est pas faite et n'est même pas possible pour les êtres vivants. Pour la faire, il faudrait enregistrer, d'une part, tous les mouvements, impressions, actions diverses de nature *centripète* ou afférente (impressions de tous les corps environnants, force emmagasinée par la respiration, la nutrition, etc., — puis, d'autre part, tous les mouvements de nature *centrifuge* ou efférente (mouvements de locomotion, mouvements de la langue, des paupières, etc., etc.). Il faudrait ensuite, pour voir si les sorties sont exactement égales aux entrées, faire la balance des mouvements centripètes et des mouvements centrifuges. Pour tout dire, il faudrait mesurer un nombre infiniment grand d'infiniment petits. Par conséquent, nul moyen de prouver expérimentalement que la volonté n'est pas créatrice de certains mouvements[1].

1. Quelques philosophes, MM. Cournot, Renouvier, etc., ont proposé une autre solution de cette difficulté. Remarquant qu'une force aussi petite qu'on voudra suffit pour déterminer, dans certaines circonstances, des ruptures d'équilibre, des mouvements de détente, et pour produire, par suite, des phénomènes considérables (l'attouchement d'une barbe de plume, d'un rayon de lumière, peut produire une formidable explosion), ils en ont inféré, *en passant à la limite*, qu'une force nulle ou égale à zéro pouvait aussi suffire pour produire des phénomènes de ce genre. Ainsi s'expliquerait l'action physique de la volonté. Elle mettrait en jeu les forces emmagasinées dans le cerveau. au moyen d'une force nulle ou égale à zéro, qu'elle ferait intervenir au moment et au point opportuns.

A quoi on a justement répondu que, si une force égale à zéro suffit pour mettre en jeu les forces cérébrales, une telle force ne faisant jamais défaut, on ne comprend pas pourquoi cette mise en jeu succède à la volition plutôt que de se produire à tout autre moment. — En géométrie, la circonférence, limite idéale du polygone régulier, est une figure aussi réelle que le polygone lui-même, et rien d'étonnant qu'elle jouisse d'une propriété qui appartient au polygone. Mais vouloir attribuer au zéro de force une propriété qui appartient à une force réelle, c'est un sophisme évident, et l'on ne comprend pas qu'il ait pu séduire d'aussi bons esprits.

§ IV

IV Argument de Kant tiré du principe de causalité et du déterminisme de la nature. — L'argument précédent revient sous une forme plus métaphysique lorsqu'on dit (c'est la grande objection de Kant) : « Un acte libre serait une violation du principe de causalité et du déterminisme de la nature. En effet, un acte libre, c'est, par définition, un phénomène qui ne résulte pas, suivant la loi nécessaire de causalité, des phénomènes antérieurs; donc tout acte libre constituerait une solution de continuité, un commencement absolu, un vrai miracle dans la nature. »

Réponse : l'acte libre pourrait avoir une cause supérieure aux phénomènes. — Nous accordons qu'un acte libre est une sorte de miracle dans la nature ; mais nous nions qu'il soit une violation du principe de causalité, parce que le miracle même ne l'est pas. — En effet, le principe de causalité exige bien qu'il n'y ait pas de changement sans cause. Mais si, par exemple, un Dieu distinct du monde, éternel, transcendant, laissait à un certain moment son action descendre et comme tomber dans le monde ; si, ajoutant une certaine force aux forces qui sont déjà en jeu dans la nature, il produisait par là un phénomène que rien, dans le jeu antérieur de ces forces, n'aurait pu faire prévoir (c'est précisément ce qu'on nomme un miracle), l'effet produit n'aurait-il pas sa cause, bien qu'on cherchât vainement cette cause en revenant en arrière dans la série des causes naturelles ? Qu'importe au principe de causalité qu'on ne trouve pas la cause en revenant en arrière, si on la trouve en remontant en haut ? Donc, en ce sens, un miracle ne choquerait nullement la raison. Au contraire, peut-on dire, puisque, d'après l'hypothèse, une cause nouvelle intervient, le miracle serait que le miracle ne se produisît pas.

Or c'est d'une manière analogue qu'on peut concevoir l'intervention de la volonté. La volonté n'est pas un phénomène particulier, déterminé ; elle n'est pas un des chaînons de la série phénoménale ; la volonté est une cause durable, permanente, identique, et en quelque façon transcendante, par rapport aux phénomènes psychologiques qui s'écoulent en dehors et au-dessous d'elle ; c'est une puissance qui contient en elle-même comme une provision indéfectible de force disponible. Si donc une action émanée de cette volonté vient tout à coup s'insérer dans la série des phénomènes, il y

a bien, si l'on veut, discontinuité, commencement absolu, il y a un fait sans cause, si l'on ne considère que la série des phénomènes; mais cependant il n'y a rien qui ne s'explique aisément, pour qui sait voir le principe de cette action dans la volonté même, en dehors et au-dessus de la série.

Le principe de causalité peut donc se concilier avec la liberté, dès qu'on ne réduit pas toute la réalité aux simples phénomènes et qu'on admet des causes dans le sens plein et métaphysique de ce mot.

Première instance : l'intervention d'une cause de ce genre est impossible. — Pour que l'objection de Kant fût valable, il faudrait que le principe de causalité permît d'exclure non seulement des faits sans causes, mais encore l'intervention, dans la série des phénomènes, de causes autres que celles qui y étaient déjà en jeu. Or c'est bien ainsi, en effet, que l'entend Kant; c'est bien en ce sens qu'il affirme le déterminisme de la nature.

Réplique : non, car le principe de causalité et des lois est hypothétique et non catégorique. — Mais de quel droit? — Le principe de causalité veut qu'il n'y ait pas de fait sans cause, et, par suite, que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Mais, qu'on le remarque bien, c'est là un principe *hypothétique, conditionnel.* Sa vraie formule c'est : *s'il y a des effets*, il y a des causes; et *si les causes sont les mêmes*, les effets sont les mêmes aussi. Mais ce principe ne dit pas qu'*il y aura* des effets ou des causes; il ne dit pas que *les causes seront* ou *ne seront pas les mêmes*. Il n'est pas *catégorique;* l'affirmation porte uniquement sur la *liaison* des deux termes, et nullement sur la *réalisation* des termes eux-mêmes. Les deux termes, *mêmes causes*, *mêmes effets*, sont rattachés l'un à l'autre, ils ne sont pas posés. D'où il suit que le principe de causalité n'est en rien contredit par l'intervention de causes nouvelles produisant des effets nouveaux. Kant, excluant la liberté au nom du principe du déterminisme, a transformé sans droit un principe hypothétique en un principe catégorique.

Deuxième instance : l'unité de la nature est nécessaire à l'unité de la pensée. — Il est vrai que, d'après Kant, le déterminisme rigoureux de la nature, dans le sens où il l'entend, c'est-à-dire dans le sens de la *continuité*, de l'*unité* de la nature, est une condition de l'unité du sujet pensant. C'est l'unité de l'univers, d'après lui, qui fait l'unité de notre pensée.

Réplique : fausseté de cette assertion. — Mais nous avons réfuté ailleurs cette théorie (chap. XXIX, § 2), en montrant

que l'unité réelle de notre pensée ne peut pas résulter de l'unité supposée du monde, puisque, en fait, la plus grande partie des phénomènes du monde demeurant hors du champ de notre perception, nous ne saisissons pas cette unité, qui demeure dès lors pour nous comme si elle n'était pas.

Troisième instance : la science est rendue impossible par la liberté. — « Mais, dit-on encore avec Kant, si vous admettez la possibilité de miracles ou d'actes libres, en un mot la possibilité d'une discontinuité des phénomènes naturels, que devient la possibilité de la science? »

Réplique : fausseté de cette assertion ; toutes les lois sont hypothétiques. — Cette objection, pour avoir été répétée *ad nauseam*, n'en vaut pas mieux pour cela. Quand même il se produirait un miracle par jour, quand même la liberté en produirait à toute heure, nous soutenons que la possibilité de la science serait exactement ce qu'elle est dans l'hypothèse contraire. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que toutes les lois scientifiques sont, comme le principe de causalité, *hypothétiques* et non *catégoriques*. La science ne dit jamais : A sera donné, donc B sera donné (voy. chap. xxv, § 1). Mais elle dit : si A est donné, B sera donné. Quand le savant dit : le soleil se lèvera demain, il sous-entend : si toutes les causes restent les mêmes. Quand il dit : tel animal qui va naître aura quatre pieds, il sous-entend : si les causes ordinaires sont restées les mêmes. Intervient-il quelque cause nouvelle qui modifie l'effet attendu, le savant ne dit point que la loi est violée, car la loi ne dit pas que, les causes étant autres, l'effet doit rester le même. Tant vaudrait dire que la loi de l'ébullition de l'eau est violée parce que l'eau n'entre pas en ébullition à 100 degrés dans la marmite de Papin ; ou que la loi de la pesanteur est violée, parce que un gramme ne fait plus équilibre à un gramme dans une balance, si je pèse de la main sur l'un des plateaux.

On étudiera les phénomènes, abstraction faite des causes perturbatrices, comme on l'a toujours fait. — Or, maintenant, que les causes perturbatrices qui viennent ainsi s'ajouter aux causes ordinaires et modifier l'effet attendu, soient des causes naturelles ou des causes surnaturelles, des causes nécessaires ou des causes libres, qu'importe? La loi n'est pas davantage ébranlée ainsi qu'ainsi. Que l'effort de ma main pesant sur la balance soit libre ou ne le soit pas, qu'importe au physicien qui étudie les lois de la pesanteur? — Ainsi, en généralisant, que les actions humaines,

qui, à chaque instant, viennent modifier le cours des choses, bouleverser la face de la terre, etc., soient libres ou ne le soient pas, cela n'affecte en rien la science, qui, pour constater les lois des forces naturelles, doit naturellement les étudier dans les cas où l'homme n'intervient pas. On n'étudie pas le phénomène de la chute des corps en considérant la manière dont un promeneur laisse retomber sa canne ; on n'étudie pas les lois d'équilibre des liquides en agitant sans cesse deux vases communicants. C'est ainsi que la science a procédé depuis qu'elle existe. Donc, la liberté étant admise, il n'y a, pour que la science reste possible, qu'*à continuer de faire ce qu'on a toujours fait*, c'est-à-dire à étudier le monde, abstraction faite des cas où intervient l'influence perturbatrice de l'homme. — Comme confirmation de cette vérité, on remarquera que nombre de savants ont cru à la liberté et à l'influence réelle de la liberté dans le monde sans jamais s'être sentis gênés par cette croyance dans leurs recherches[1].

§ V

V. Argument leibnitien tiré du principe de raison : la volition est déterminée par les motifs. — Mais, cette difficulté levée, aussitôt surgit une nouvelle difficulté, celle-ci bien autrement embarrassante, la seule vraiment embarrassante, à notre sens, de toutes celles qu'on accumule contre la liberté. C'est la grande objection de Leibniz, tirée du principe de raison. Oui, dira Leibniz, l'acte libre comme vous l'entendez a sa racine, sa cause dans la volonté elle-même. Mais pourquoi cet acte sort-il, sous telle forme, à tel moment, de cette volonté ? Dira-t-on que c'est par hasard ? Mais, outre qu'on ôterait par là à l'acte libre toute valeur morale, puisque cet acte cesserait d'être un acte intelligent, raisonnable, et qu'il ne pourrait s'appeler un acte de volonté, — on ferait encore violence à la raison qui n'admet point de hasard. De même donc que tout à l'heure il fallait une cause, d'où l'acte volontaire tirât sa réalité, de même maintenant il faut une raison, qui explique l'action de cette cause elle-même, Cette raison c'est l'idée de l'acte à accomplir, jointe à l'idée de sa valeur morale ou de son utilité. C'est, en un mot, le motif. Le motif détermine donc l'acte

1. Descartes, en particulier, qui admet que la volonté a le pouvoir, sinon de créer du mouvement, du moins, ce qui revient au même pour les conséquences, de dévier un mouvement de sa direction naturelle.

de la volonté. Or le motif n'est pas libre [1]; donc la volition qu'il détermine ne l'est pas.

Réponse de Reid : liberté d'indifférence. — On a essayé de résoudre cette objection de bien des manières. Bossuet et Reid ont proposé la doctrine de la liberté d'indifférence. La volonté, d'après eux, est capable de se déterminer sans motif. Pour quel motif, demandent-ils, lorsqu'on ouvre une bourse contenant plusieurs pièces de monnaie de même valeur, prend-on l'une plutôt que l'autre ?

Erreur de fait et vice de raisonnement qu'elle renferme. — Mais, répliquent les déterministes, ce qu'on veut ici, c'est prendre une pièce et non telle pièce. Or la volonté de prendre une pièce a certainement un motif.

D'ailleurs, en admettant que certains actes insignifiants n'aient pas de motifs, à coup sûr les actes importants, ceux dont s'occupe la morale, ont des motifs ; or, de ce que l'acte n'est pas déterminé par des motifs quand il n'y a pas de motif, comment en résulterait-il qu'il ne l'est pas non plus quand il y en a ? — Donc, dans cette argumentation, les faits allégués sont mal observés, et la conclusion qu'on en tire est illégitime [2]. Reconnaissons dans tout acte volontaire la présence de motifs.

Recherche d'une solution : le motif est la condition et non la cause. — La question est de savoir quel est au juste le rôle des motifs. Les motifs, disent les partisans du libre arbitre, sont des *concepts*, des *idées* de l'intelligence. Mais l'intelligence est, de sa nature, représentative, *contemplative*, et non *active* et motrice. Elle

1. Nous avons déjà dit que quelques philosophes placent la liberté dans la délibération, c'est-à-dire dans la conception et la comparaison des motifs, laquelle suppose l'intervention de la volonté. Mais la volonté d'appeler, de retenir ou d'écarter tel ou tel motif est-elle motivée, oui ou non? Si elle n'est pas motivée, c'est une volonté sans raison, ce n'est pas même une volonté. Si elle est motivée, alors la même difficulté revient.

2. Jouffroy, dans son *Cours de droit naturel*, a proposé une autre solution de cette difficulté. On prétend, dit-il, que c'est le motif le plus fort qui détermine la résolution. Mais que peuvent signifier ces mots : *le plus fort?* Nos principes d'action se réduisent à trois : le *plaisir* qui nous sollicite par son attrait immédiat; l'*intérêt*, c'est-à-dire l'idée d'un plaisir à venir en vue duquel il est bon de sacrifier le plaisir actuel; enfin le *devoir*. Or, de ces trois principes d'action, le premier est un mobile, les deux autres sont des motifs. Donc il n'y a pas entre eux de commune mesure. Donc il est absurde de dire que l'on obéit au plus fort.

Mais Jouffroy exagère la distinction entre les mobiles et les motifs. Dans la délibération, tout mobile devient aussi un motif, c'est-à-dire une raison intellectuelle, puisqu'il est connu, comparé, apprécié. Et, d'autre part, tout motif est aussi un mobile, c'est-à-dire une raison d'ordre *sensible*, puisque l'idée de l'intérêt et l'idée du devoir agissent évidemment sur la sensibilité et deviennent *le sentiment* de l'intérêt et *le sentiment* du devoir. Les divers principes d'action ont donc une homogénéité suffisante pour qu'il ne soit pas absurde de parler de motif le plus fort.

éclaire donc la volonté, elle indique un but; mais c'est la volonté qui s'y porte, par son pouvoir automoteur. Quand un homme est dans les ténèbres, ne sachant où aller, il reste immobile. La lumière se fait ; il voit son but, son chemin : il marche. Mais est-ce la lumière qui a mis en mouvement ses nerfs et ses muscles ? Ainsi le motif rend l'acte de la volonté *possible*, intelligible et intelligent ; il ne le produit pas. Il en est la condition préalable et non pas *suffisante*, la cause *occasionnelle* et non pas *efficiente*. Par là le principe de raison est satisfait, et la liberté subsiste.

Première instance : au motif s'ajoute un mobile. — Mais les déterministes reprennent : « Vous oubliez que quelque inclination se mêle toujours à nos idées, quelque mobile aux motifs. Or, si l'idée est simplement représentative, l'inclination, à coup sûr, est *motrice* : c'est elle qui entraîne la volonté. »

Réplique : le mobile le plus fort l'emporte-t-il dans tous les cas? — A leur tour, les partisans du libre arbitre répliquent : Parce que l'inclination fait quelque chose, il ne s'ensuit pas qu'elle fasse tout. Soient deux résolutions possibles, A, B. Supposons la somme des influences sensibles égale des deux parts, ou plus grande pour la résolution A. Quelle que soit, dans la première hypothèse, la résolution réalisée, et si, dans la seconde hypothèse, la résolution B est réalisée, la résolution sera libre, car elle n'aura pu être réalisée que par le secours d'une force nouvelle ajoutée par la volonté aux mobiles qui se trouvaient en jeu[1]. — Pour que l'objection tirée des mobiles fût valable, les déterministes devraient prouver que la volonté cède toujours à l'inclination la plus forte ; auquel cas il s'ensuivrait, en effet, que la volonté est inerte et ne possède aucun pouvoir automoteur.

Deuxième instance : oui, d'après les déterministes. — C'est bien là, en effet, ce que les déterministes soutiennent, en alléguant cette maxime généralement acceptée comme de sens commun : La volonté se porte infailliblement au plus grand bien.

Réplique : comment le prouver ? — Mais comment l'entend-on ? — S'agit-il du bien le plus grand, *au jugement de l'intelligence* ? Bien que telle soit l'opinion de Socrate, de Platon, de Spinoza, et même de Descartes, la maxime, prise en ce sens, reçoit un démenti formel de la plus vulgaire expérience : *Video meliora*

1. Nous avons accordé plus haut que toute volition suppose un désir. D'après la solution ici proposée, la volition serait libre dans la mesure où, pour des raisons intellectuelles, la volonté fournit un appoint à la force de tel ou tel désir.

proboque, — *Deteriora sequor.* Que de fois, malgré les protestations de l'intelligence, la volonté préfère un bien insignifiant, mais proche, à des biens importants, mais éloignés !

Mais, répond Leibniz, c'est que la sensibilité était plus vivement émue par le bien de moindre importance. Il faut donc corriger la maxime et dire : La volonté se porte infailliblement à ce qui est présentement *senti* comme le plus grand bien. La volonté cède toujours à l'attrait le plus pressant, à l'inclination prévalente.

La preuve est impossible. La conscience témoigne plutôt en sens contraire.— Ainsi comprise, la maxime peut, en effet, se soutenir. Mais toute la question est de savoir si elle est susceptible d'être prouvée. Or comment pourrait-elle l'être? Il faudrait avoir une mesure exacte de la force des inclinations qui, à chaque instant, sollicitent en divers sens notre volonté : où prendra-t-on l'unité de mesure ? quelle sera la balance ? quels seront les poids ? Faute de mesure précise, on ne peut invoquer que le témoignage de la conscience; mais la conscience n'apprécie les choses qu'en gros ; et d'ailleurs est-il bien sûr qu'elle soit favorable à la thèse déterministe? Ces expressions : faire une chose à contre-cœur, malgré soi, la douleur dans l'âme, ne sont-elles pas d'un usage commun, et ne semblent-elles pas indiquer que, de même qu'on peut à ce qui est *jugé* comme un plus grand bien préférer ce qui est *senti* comme un plus grand bien, on peut aussi inversement à ce qui est *senti* comme un plus grand bien préférer ce qui est *jugé* comme un plus grand bien ? S'il n'en était ainsi, pourquoi donc l'accomplissement du devoir serait-il ordinairement si difficile [1] ?

1. Citons encore quelques remarques frappantes de W. James : « Quand des forces extérieures agissent sur un corps, nous disons que le mouvement résultant suit *la ligne de la moindre résistance* ou de la plus forte traction. Pour symboliser le drame mental en termes de mécanique, le déterministe dira que la volonté suit la ligne de moindre résistance ou du plus grand attrait. — Mais c'est un fait curieux que notre langage spontané n'est nullement compatible avec cette loi. Dans tous les cas difficiles, ce qui paraît à l'agent, c'est qu'il est en présence d'une ligne plus aisée qu'une autre, et qui lui offrait moins de résistance, même au moment où il a choisi cette autre. L'homme qui, sous le couteau du chirurgien, réprime des cris de douleur, le citoyen qui s'expose à l'ostracisme par devoir, sent qu'il suit la ligne de la plus grande résistance à ce moment. Il parle de vaincre, de surmonter ses impulsions et ses tentations.

Mais le paresseux, l'ivrogne, le lâche, n'ont pas coutume de parler de leur conduite de cette manière; ils ne disent pas qu'ils résistent à leur énergie, qu'ils surmontent leur volonté, qu'ils dominent leur courage, et ainsi de suite. — Si nous classons tous les mobiles en sensuels et moraux, celui qui obéit aux premiers ne dit jamais de sa conduite qu'elle est le résultat d'une victoire sur sa conscience; mais celui qui obéit aux seconds parle toujours de la sienne comme d'une victoire sur ses appétits. Celui-là emploie des termes qui expriment l'inactivité, il dit qu'il oublie son idéal, qu'il est sourd au devoir, etc.; ces termes semblent impliquer que les motifs moraux peuvent être annulés sans effort et que la plus forte attraction se

Confirmation : on ne peut dire à l'avance le mobile qui l'emportera. — A l'appui de ces considérations, on fait justement remarquer qu'on ne peut jamais dire *à l'avance* quel sera le mobile le plus fort ; on ne se prononce qu'*après* la résolution. Les déterministes, il est vrai, peuvent bien alléguer que cette impossibilité provient de ce que, jusqu'au dernier moment de la délibération, des idées nouvelles et des sentiments nouveaux peuvent surgir et compliquer les idées et les sentiments déjà en jeu. Mais les partisans du libre arbitre ont le droit de soutenir, avec non moins de vraisemblance, que cette impossibilité provient en outre de ce qu'on ne sait pas ce que la volonté peut, par elle-même, ajouter à la force de telle ou telle inclination. — De toute façon, par conséquent, la preuve de la maxime déterministe n'est pas et ne peut pas être faite.

Conclusion. — Si ces remarques sont justes, le déterminisme n'est pas démontré et la liberté reste possible.

trouve dans la ligne de l'impulsion sensuelle. L'impulsion morale paraît, en comparaison de l'autre, ne faire entendre qu'une voix faible encore, qui a besoin d'être artificiellement renforcée pour prévaloir. C'est l'effort qui vient à son secours. — Mais qu'est-ce qui détermine la quantité de l'effort? La grandeur de la résistance même. Si les impulsions sensuelles sont faibles, l'effort moral est faible. Ce qui le fait grand, c'est la présence d'un grand antagoniste à vaincre... La définition de l'action morale seule conforme aux apparences est donc celle-ci · l'action dans la ligne de la plus grande résistance. » (*Ibid.*, p. 230.)

CHAPITRE XL

LA LIBERTÉ (SUITE)

PREUVES DE LA LIBERTÉ

La liberté est **possible**; — est-elle **réelle**? Y a-t-il des preuves positives de la liberté ?

§ I

Arguments sans valeur en faveur de la liberté. — Les preuves alléguées par les partisans du libre arbitre sont très nombreuses. Commençons par en éliminer quelques-unes qui, quoique très usitées, ne peuvent être tenues pour démonstratives.

Preuve par l'idée de la liberté. — Comme on a prétendu démontrer l'existence de Dieu par la présence en nous de l'idée de Dieu [1], de même on a soutenu que l'existence en nous de la liberté était prouvée par cela seul que nous possédions l'idée de la liberté. Toute idée, dit-on, requiert, comme un effet quelconque, une cause suffisante. A la vérité, une idée en tant qu'elle est un *mode de penser*, s'explique naturellement par cette puissance de penser qui est l'esprit. Mais, en tant qu'elle est *un certain mode particulier* de penser, c'est-à-dire en tant qu'elle représente ceci ou cela, elle implique une cause distincte de l'esprit, laquelle, agissant sur l'esprit, le détermine à penser un certain objet. C'est pourquoi l'aveugle, bien que son intelligence ne diffère point en nature de l'intelligence de celui qui voit, est incapable, n'ayant pas reçu l'impression de la couleur, de se faire aucune idée de la couleur. Pareillement, qui n'a pas perçu la liberté ne peut avoir l'idée de la liberté. Or ce n'est évidemment qu'en soi qu'on peut percevoir la liberté. Donc la simple idée de la liberté prouve dans celui-là même qui possède cette idée, l'existence de la liberté.

Critique. — Mais le principe que toute idée requiert une impression ou expérience qui l'explique, n'est vrai que pour les idées

1. Descartes : première des trois preuves indiquées dans le *Discours de la Méthode*.

simples, *originales*, que l'esprit est incapable de former par son industrie propre, en prenant comme matière des idées déjà données antérieurement. Il s'applique, par exemple, à l'idée de la couleur en général, non à l'idée de tel ou tel assemblage de couleurs. — Or l'idée de la liberté est-elle de telle nature qu'elle doive être nécessairement empruntée de toutes pièces à la réalité ? On ne saurait l'affirmer. Étant donnée l'idée de volonté *déterminée*, il ne semble pas impossible de la transformer en l'idée de volonté *libre*. Une volonté déterminée, c'est une volonté qui, tels motifs étant donnés, veut une certaine chose, mais qui aurait pu en vouloir une autre *s'il y avait eu quelque changement dans les motifs*. Faisons abstraction de cette dernière condition, nous aurons, par là même, formé l'idée d'une volonté libre. Or l'abstraction est, à coup sûr, l'une des opérations les plus ordinaires de l'esprit [1].

Preuve par les conseils. — A quoi bon, dit-on, les conseils, les prières, les exhortations, si tout est déterminé ?

Critique. — Mais les déterministes ne prétendent point que les effets soient déterminés absolument, ou en eux-mêmes, et indépendamment de leurs causes. Ce serait nier la loi même de la cause et de l'effet, sur laquelle justement se fonde le déterminisme. Ils disent seulement que, telles causes étant données, tels effets seront aussi donnés. Or qui sait si les conseils ne seront pas précisément la cause qui déterminera l'effet désiré ? Un fleuve n'est pas libre, ni une balance ; faudra-t-il donc s'abstenir d'user de digues pour diriger l'un, et de poids pour incliner l'autre ? Les conseils sont les poids et les digues à l'aide desquels on s'efforce d'incliner ou de diriger les volontés [2].

Preuve par les paris. — Nul, dit-on, ne voudrait parier avec moi que je ferai ou je ne ferai pas une certaine chose : je suis donc libre de la faire ou de ne pas la faire.

1. Ne pas confondre cette preuve par l'*idée* de la liberté avec la preuve, qui sera donnée tout à l'heure, par le *sentiment* ou la *conscience* de la liberté. On ne nie point ici la conscience de la liberté qui sera affirmée plus loin. On soutient seulement que, lors même que cette conscience nous ferait défaut, nous aurions pu former l'idée de la liberté. Pour prouver la conscience de la liberté, ce n'est pas seulement l'*idée* de la liberté, mais, comme on verra, la *croyance* universelle à la liberté qu'il faut alléguer.

2. Toutefois il est bien vrai, en fait, que celui qui donne des conseils croit toujours la volonté à laquelle il s'adresse capable, à son choix, d'y résister ou de s'y rendre : mais ceci c'est la conviction intime que chacun a de sa liberté et de la liberté d'autrui. Cette conviction donne lieu à un argument distinct, qui sera développé tout à l'heure, et il n'y a pas lieu de l'invoquer ici, puisque, cette conviction fût-elle absente, les conseils, comme on vient de l'expliquer, n'en auraient pas moins leur raison d'être.

Critique. — Encore une conclusion illégitime. Car, dira le déterministe, si l'on ne parie pas, c'est simplement parce que le pari lui-même deviendrait peut-être, pour vous, une raison suffisante d'accomplir l'action contraire à celle pour laquelle on aurait parié.

Preuve par les contrats. — Des volontés déterminées nécessairement pourraient-elles se lier par des promesses et des contrats relatifs à l'avenir ? Comment s'engager à rendre un dépôt dans dix ans, si l'on n'est pas maître de sa volonté ?

Critique. — On le peut, répondront les déterministes, parce qu'un homme d'honneur sait à l'avance qu'il n'y aura pas pour lui de motifs plus forts que la promesse ou le contrat lui-même, et capables de le faire vouloir en sens inverse. Celui qui signe un contrat, loin de faire par là l'aveu de sa liberté, semble donc plutôt reconnaître qu'il y a pour lui des motifs absolument nécessitants. — Et inversement, qui voudrait se fier aux contrats s'il ne supposait que le contrat signé est une contrainte qui ne laisse aucune place à la liberté ?

Preuve tirée des conditions de la certitude. — Quelques auteurs (MM. Ch. Secrétan, Renouvier, etc.) ont, de notre temps, proposé un argument tout nouveau en faveur de la liberté : « Sans la liberté, pas de certitude possible. » En effet, dit-on, si tout est déterminé, les opinions humaines sont déterminées. Les opinions contradictoires qui se produisent, les oui et les non, sont donc, au même titre, l'expression de la même nécessité universelle qui s'étend à tout et se soumet les intelligences comme le reste. Dès lors de deux opinions opposées, quelle est la vraie, quelle est la fausse ? Les deux photographies, a-t-on dit, étant le produit des mêmes lois de l'optique, méritent une confiance égale. Le scepticisme est donc la conséquence inévitable de la thèse déterministe.

Critique. — Cette conclusion ne nous paraît nullement nécessaire [1].

a) En premier lieu, la vérité étant définie l'accord de ce qui est *cru* avec ce qui *est*, que deux affirmations contradictoires soient

1. Après examen attentif des controverses auxquelles cet argument a donné lieu assez récemment (particulièrement entre MM. Renouvier et Fouillée, *Rev. phil.*, déc. 1882, avril 1883 ; *Crit. phil.*, 13 janv. et 28 juill. 1883), nous n'avons pas su voir ce qui pouvait donner à cet argument même une apparence de vérité susceptible de faire illusion. Décidément quelques philosophes de notre époque abusent de la liberté. Il faudrait prendre garde d'en faire un *Deus ex machina*.

libres ou nécessaires, dans les deux cas, nécessairement l'une est vraie, l'autre fausse. L'*existence* de la vérité ou de l'erreur dans le jugement ne dépend donc en rien de la nécessité ou de la liberté du jugement. La folie est nécessaire, elle n'en est pas moins la folie.

b) En second lieu, le *discernement* de l'erreur ou de la vérité dans le jugement est aussi absolument indépendant de la nécessité ou de la liberté du jugement. Le discernement du vrai ou du faux résulte de la *confrontation* qu'il est toujours possible, d'une manière ou d'une autre, d'établir entre la proposition affirmée et les faits ou la raison. Par exemple, bien que les erreurs de mémoire, les hallucinations, etc., soient nécessaires, nous en reconnaissons l'illusion et la rectifions par le témoignage des sens, de la raison, des autres hommes, etc. — Les critères suprêmes de toutes les affirmations sont, en définitive, le principe de raison suffisante et le principe d'identité. Or le principe de raison suffisante nous a été suggéré, comme on l'a expliqué (ch. xxx), par l'expérience passée, et il reçoit une confirmation incessante de la vérification expérimentale des prévisions qu'à son tour il suggère. Quant au principe d'identité, non seulement il reçoit une vérification incessante de l'expérience, mais, à vrai dire, il n'en a pas besoin, puisqu'il s'impose absolument à la pensée, — En tout ceci, on ne voit pas que la liberté ait rien à faire.

c) Enfin, loin de rendre le service qu'on en attend, l'intervention de la liberté dans l'ordre de la croyance aurait un effet tout contraire : elle détruirait absolument la certitude. Une affirmation serait douteuse précisément dans la mesure où, n'étant pas nécessitée par des raisons de croire, elle dépendrait d'une liberté indépendante elle-même de raisons. Un homme qui oserait dire : « Ceci est vrai, parce que je le veux, » mériterait d'être enfermé et non pas d'être cru.

§ II

Arguments probants. — Ces arguments sans valeur étant écartés, arrivons à des arguments plus sérieux.

I. Preuve directe : expérience intime de la liberté. — Avons-nous réellement une expérience intime de notre liberté?

Objection contre la possibilité de cette expérience.— On conteste la *réalité* et la *possibilité* même d'une semblable expérience. La conscience, dit-on, est une faculté de perception; mais

l'exercice de cette faculté suppose naturellement un objet *réel* et *présent*, susceptible d'être perçu. Cela posé, qu'appelle-t-on une résolution libre? C'est une résolution choisie entre plusieurs résolutions possibles. Or la résolution prise peut bien, à la vérité, étant un fait réel et présent, être perçue par la conscience. Mais comment la conscience s'y prendra-t-elle pour savoir que d'autres résolutions étaient possibles? Le possible c'est ce qui n'est pas : la conscience peut-elle percevoir ce qui n'est pas? Il est donc impossible que la conscience nous donne le témoignage de notre liberté. Cette objection, déjà indiquée par Hobbes, est reprise en ces termes par Stuart Mill :

« Avoir conscience de son libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Cette prétendue conscience est impossible. La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique. Nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. » (*Examen de la philosophie de Hamilton*, XXVI.)

Réponse : il s'agit de l'expérience d'une force actuelle, non d'un acte possible.— Le point de départ de l'objection est incontestable : le futur, le possible ne peut être objet de perception. Pourtant le possible peut être certainement affirmé comme tel, à savoir : si l'on perçoit quelque *réalité actuelle* qui fonde sa possibilité. Or c'est justement ici ce qui pourrait avoir lieu. On s'exprime d'une façon abrégée et légèrement inexacte sans doute en disant que la conscience perçoit diverses résolutions possibles. Mais qu'est-ce qui empêche la conscience de percevoir en nous, dans notre volonté, un pouvoir réel et présent, une quantité de force actuellement disponible, suffisante pour faire équilibre à tous les motifs, et qui par là rend possibles les résolutions opposées? Ainsi le général qui a des réserves sous sa main ne sait-il pas qu'il lui est possible, à son gré, de secourir ou de ne pas secourir tel de ses lieutenants en péril?

Instance : la conscience de la force est impossible. — Mais on insiste : on nie que nous puissions avoir la conscience d'aucun pouvoir.

« Si nous pouvons, écrit Stuart Mill (*loc. cit.*), être conscients d'une force, si nous pouvons sentir une aptitude indépendamment de tout exercice présent ou passé de cette force ou de cette aptitude, c'est un fait unique qui n'a point d'analogue dans tout le reste de notre nature. »

Réplique : la réalité en est prouvée par l'idée de la force, par l'idée même de l'action. — Sans doute cette conscience de la volonté en tant que puissance, et indépendamment de ses actes, est un fait unique : tous les partisans du libre arbitre le reconnaissent. Mais que cette conscience soit possible, c'est ce qu'il faudra bien admettre, si elle est : *ab actu ad posse valet consequentia*. Or ne faut-il pas, en effet, que nous ayons, par quelque endroit, conscience de la force, de la puissance, du pouvoir, pour mettre un sens sous ces mots?

Bien plus, on dit que nous avons conscience de nos *actes* seulement. Mais, suivant une remarque de M. Fouillée, la conscience même de l'acte, en tant qu'acte, implique la conscience du pouvoir antécédent. Car comment distinguer ce que je *fais* de ce que je *sens* ou que je *subis*, si je vois seulement l'acte à l'état de chose faite, réalisée, sans aucun lien avec la puissance d'où il dérive? (Voyez ch. XXXIII, § 4.)

La preuve de l'expérience du libre arbitre résulte surtout de la croyance au libre arbitre. — Mais la réalité de cette conscience d'un pouvoir qui fonde la possibilité des résolutions opposées s'atteste surtout par la **croyance** à la liberté.

En fait, les hommes croient à leur liberté, et s'attribuent, à tort ou à raison, le pouvoir de choisir entre plusieurs résolutions, les antécédents restant les mêmes. Jamais le sens commun n'a été déterministe. — Sans doute on ne peut conclure directement de cette observation à la réalité du libre arbitre ; car il est trop vrai que le sens commun n'est souvent que l'ignorance commune ou la commune illusion. — Mais, illusion ou vérité, cette conviction de la réalité du libre arbitre est un *fait*. Il faut en rendre raison. D'où vient-elle? D'où vient ce sentiment universel, indestructible, et duquel le déterminisme, bien qu'on soit souvent impuissant à lui répondre, est lui-même impuissant à triompher? Le philosophe n'est nullement tenu d'accepter toutes les croyances universelles ; mais, s'il les rejette, il est tenu de les expliquer. Quelles explications peut-on ici proposer?

Explication déterministe de cette croyance par l'ignorance des motifs. — Il y a dans l'histoire de la philosophie une explication célèbre de l'illusion prétendue du libre arbitre. C'est celle que donnent en commun Hobbes, Spinoza, Bayle, et qu'on a reproduite souvent après eux : La soi-disant conscience du libre arbitre ne serait qu'une illusion engendrée par l'ignorance des

causes qui nous font agir. « Une toupie fouettée par des enfants, dit Hobbes, si elle avait conscience de son mouvement, penserait que ce mouvement procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentît qui la fouette. Ainsi fait l'homme dans ses actions, parce qu'il ne sent point les fouets qui déterminent sa volonté. » — « C'est ainsi, dit Spinoza, que l'enfant et l'homme ivre sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. » — Bayle dit pareillement : « L'aiguille aimantée que la force magnétique tourne vers le Nord, ou la girouette que pousse le vent, si elles avaient conscience de leur mouvement sans en connaître la raison, s'en feraient honneur à elles-mêmes et s'en attribueraient l'initiative. »

Cette explication est contraire aux faits. — Passons sur les critiques accessoires qu'on pourrait faire : il résulterait de ces explications que la conviction de notre libre arbitre doit être en *raison inverse* de la connaissance que nous avons des motifs déterminants de nos résolutions ; or l'expérience la plus vulgaire montre qu'elle est au contraire *en raison directe* de cette connaissance. — Si cette connaissance fait défaut, si nous avons été entraînés par quelque impulsion inconsciente, si nous ne pouvons, en un mot, nous rendre compte de notre action, alors aussi fait défaut le sentiment de la liberté. Nous alléguons un caprice, une fantaisie, un instinct aveugle, un je ne sais quoi ; nous nous servons de notre ignorance des motifs comme d'une excuse ; nous rejetons la responsabilité de l'acte ; et, bien loin de croire alors à notre liberté, c'est à peine si nous croyons à notre causalité.

Inversement, quand on a longuement réfléchi et délibéré avant de se résoudre, quand on peut dire pour quelles raisons on a d'abord hésité, et pour quelles raisons on s'est enfin résolu ; quand on peut se rendre compte à soi-même et rendre compte aux autres des moindres motifs qui ont influencé sa décision, n'est-ce pas alors surtout que s'exalte le sentiment de la liberté?

L'explication proposée par le déterminisme pour rendre compte de la croyance des hommes en leur libre arbitre est donc manifestement contraire aux faits.

La croyance résulte de la conscience. — Tant qu'on n'en présente pas de meilleure, on est par suite en droit de dire : Cette croyance est engendrée par la conscience elle-même, qui révèle à chacun l'existence en lui d'un pouvoir suffisant pour faire équilibre à tous les motifs. Et voilà pourquoi tous les arguments déterministes

échouent. Un préjugé ne tient pas indéfiniment contre de bonnes raisons; une illusion se dissipe à la longue; une erreur se corrige. Si donc les hommes n'ont jamais pu être corrigés de la croyance à leur libre arbitre, c'est apparemment qu'ils en ont par devers eux une expérience certaine, plus forte que tous les raisonnements.

Pour nous résumer sur la preuve par la conscience, disons : La conscience du libre arbitre est *possible,* car il ne s'agit pas d'avoir conscience d'actes *futurs*, mais d'un pouvoir *présent* qui fonde la possibilité de ces actes; elle est *réelle,* car, si nous ne pouvons nous contenter d'affirmer qu'elle est en nous, vu que les déterministes nient qu'elle soit en eux, nous constatons chez les hommes en général la croyance au libre arbitre, et, comme il faut que cette croyance soit expliquée, et que l'explication déterministe n'explique rien, nous concluons que cette croyance universelle n'est que l'écho de la conscience universelle.

§ III

II. Preuves morales : pas de preuve à tirer de l'idée du bien en soi. — La première de toutes les idées morales c'est l'idée du *bien en soi.* Il ne semble pas qu'il y ait rien à tirer de cette idée en faveur du libre arbitre. Que l'homme soit libre ou non, il peut concevoir, au-dessus de soi, un type suprême de perfection et de sainteté, soit comme simple idéal, soit même comme réalité. Il n'y a aucune contradiction à nier le libre arbitre et à croire en Dieu.

A. **Preuve par l'idée de devoir.** — Il en sera tout autrement, semble-t-il, si nous constatons que ce bien en soi, cette perfection suprême, nous apparaît comme un modèle à imiter, comme la fin obligatoire de notre activité. Si le déterministe peut conserver l'idée du bien en soi, peut-il faire aussi, dans son système, une place à l'idée de devoir?

Explication déterministe du devoir : il est un idéal. — Pourquoi non, dira-t-on? Le bien étant *en soi* ce qu'il y a de meilleur, il en résulte que l'imitation de ce bien est ce qu'il y a de meilleur *pour nous.* Le bien en soi devient ainsi la règle idéale de nos actions. Il est bon, il est souhaitable que quelque chose de ce bien passe dans nos manières d'être et dans nos actes. C'est justement ce que signifient les mots *doit* et *devoir.* Ils expriment l'idée d'une convenance, d'une harmonie bonne et désirable entre l'agent

raisonnable et le bien en soi. C'est dans ce sens que Spinoza et Leibniz parlent et peuvent parler de devoir.

Réplique : le devoir est aussi un impératif. — Mais les partisans du libre arbitre remarquent que par là on ne rend compte que d'une partie de l'idée du devoir. Le mot *devoir* n'exprime pas seulement qu'une chose est *souhaitable*, qu'il serait *bon* qu'elle fût réalisée. Il exprime qu'une chose est *obligatoire* et qu'on *est tenu* de la réaliser. Quand on dit par exemple : « C'est un devoir de garder la foi jurée, » il y a dans ces paroles plus qu'un *souhait* exprimé, il y a une stricte *obligation*. En un mot, le devoir n'est pas seulement, comme le conçoit Spinoza, un *idéal* aimable et désirable, il est, comme le conçoit Kant, un **ordre**, un **impératif**. Comment ce caractère essentiel du devoir pourrait-il subsister dans la doctrine déterministe ?

Explication déterministe des impératifs. — Il le peut, assure-t-on. Bien que l'homme ne soit pas libre, les ordres ont leur raison d'être, comme les conseils. — Dira-t-on que si la liberté n'existe pas, l'ordre devient inutile ou absurde? inutile si le déterminisme, qui s'étend à tout, contraint à l'avance d'agir dans le sens de l'ordre donné ; absurde, s'il contraint à l'avance d'agir dans le sens contraire ? — Ce serait oublier encore ici que rien n'est déterminé en soi, absolument et indépendamment de ses causes. Or les ordres, comme les conseils, et plus que les conseils, peuvent être justement la cause dont l'action amènera l'effet désiré. Par conséquent cet argument célèbre tiré du devoir, et qui s'appuie sur la grande autorité de Kant, est sans valeur.

Réplique : l'impératif moral est accepté comme obligatoire ; l'obligation implique la liberté. — Mais les partisans du libre arbitre ne se tiennent pas satisfaits par cette réponse. Vous expliquez très bien, répliquent-ils à leur tour, comment, dans le système déterministe, des ordres en général gardent leur raison d'être. Mais dans votre explication vous oubliez justement ce qui fait le caractère singulier, exceptionnel, unique, de cet ordre qui s'appelle le devoir. Tout ordre est bien tel dans l'intention de celui qui le donne ; il n'est pas toujours tel pour celui qui le reçoit. Que d'ordres par lesquels on ne se sent nullement obligé, dont on fait moins de cas que de simples avis ! Le devoir, au contraire, est toujours, quoi qu'on fasse, reconnu, *accepté* comme tel par la volonté qui le reçoit. Non seulement cet ordre nous est donné, mais nous nous en faisons un ordre à nous-mêmes. Non seulement c'est une

loi imposée, mais c'est une loi *ratifiée* par notre conscience, à ce point que, alors même que nous violons la loi, nous avouons qu'elle était la loi, et qu'en refusant l'obéissance, nous ne pouvons nier l'obligation.

Or le déterminisme, il est vrai, explique aisément l'ordre en tant que *donné*, l'ordre considéré *du point de vue extérieur* de celui qui en est l'auteur, mais il est incapable d'expliquer l'ordre *accepté*, l'ordre considéré *du point de vue intérieur* de celui qui le reçoit comme tel. Le déterminisme, en un mot, n'explique pas le **sentiment de l'obligation**, et c'est ce sentiment qui implique la liberté. Accepter le devoir comme une loi obligatoire, et non seulement obligatoire, mais absolue ou catégorique, c'est-à-dire dont l'obligation subsiste universellement, quelles que soient les circonstances, et quels que soient les intérêts qui se trouvent en conflit avec elle, c'est *se reconnaître à soi-même* la faculté d'accomplir cette loi dans toutes les circonstances, en dépit de tous les intérêts opposés : c'est être libre.

Résumé. — En deux mots : le devoir implique le pouvoir. Otez la liberté, et à la loi qui me dit : « Sois juste, » je répondrai : « Oui, si je le puis; oui, quand il me sera possible. » L'impératif absolu ou catégorique se changerait ainsi en impératif conditionnel ou hypothétique. L'impératif catégorique accepté comme tel, c'est l'aveu manifeste de la liberté.

B. **Preuve par l'idée du bien moral : dans le déterminisme tout est bien naturel**. — Une autre preuve du libre arbitre se tire de l'idée du **bien moral**. Sans doute le déterministe, de même qu'il peut admettre un bien absolu, peut aussi, en prenant cette idée du bien absolu comme mesure, distinguer des degrés dans les êtres de la nature et dans les actions humaines, et les qualifier différemment, selon qu'il y reconnaîtra plus ou moins de perfection et d'excellence : au dernier degré de l'échelle, l'inerte minéral; au-dessus, la plante qui vit; puis l'animal qui vit et qui sent; l'homme enfin qui vit, qui sent et qui pense. Dans l'homme même on distinguera divers ordres de perfections et de qualités : les qualités de l'intelligence, les qualités du cœur, et enfin les qualités de la volonté et du caractère, auxquelles on réservera plus spécialement, si l'on veut, le nom de *qualités morales*. — Mais tous ces biens différeront en *degré*, non en *nature*. Tous seront des biens *naturels*. Biens naturels, l'éclat du diamant, la beauté de la fleur, la force de l'animal, l'étendue de l'intelligence, la bonté du cœur

biens naturels aussi la charité, le courage, la justice, le dévouement. Sans doute ces derniers biens coûtent à acquérir : ils impliquent l'effort de la volonté. Mais comme ces efforts eux-mêmes ne sont, dans le déterminisme, que la suite nécessaire de notre organisation et des circonstances, ils rentrent dans la catégorie des biens naturels.

Par conséquent, il n'y a plus de place dans ce système pour le bien proprement moral, c'est-à-dire pour un bien dont nous serions, à quelque degré, les auteurs et les créateurs, dont nous aurions, dans une mesure quelconque, la responsabilité et le mérite.

En un mot, dans le déterminisme il n'y a qu'un ordre de biens ; dans la doctrine du libre arbitre il y en a deux. Le déterministe ne peut rien trouver à redire à ces paroles brutales : « La vertu est un produit comme le sucre et l'alcool. » Le partisan du libre arbitre seul a le droit de mettre la vertu hors de pair, et de dire avec Kant : « De toutes les choses qu'il est possible de concevoir dans le monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté. » (*Métaphys. des mœurs, init.*)

Inutile de poursuivre cette démonstration par une analyse des sentiments moraux, comme le **respect**, l'**estime**, le **mépris**, etc. Ce qui fait le fond de tous ces sentiments, c'est l'idée de *responsabilité personnelle*, de *mérite* ou de *démérite*. Le déterminisme doit fatalement altérer la nature de ces sentiments.

C. **Preuve par les peines et récompenses.** — Sans la liberté, on vient de le voir, plus de mérite ou de démérite. Mais là où il n'y a ni mérite ni démérite, comment récompenser ou punir? Nier la liberté, c'est donc ôter tout fondement à la **peine** soit intérieure, soit sociale.

Dans le déterminisme plus de peine intérieure. — Tout d'abord, plus de peine intérieure infligée par la conscience. Car si l'on réussit une fois à me convaincre que l'acte mauvais accompli par moi ne pouvait pas ne pas l'être, il est clair que la conscience m'absout. Je puis encore, il est vrai, juger l'acte fâcheux en soi ou même détestable ; je puis déplorer d'avoir été l'organe par lequel cet acte s'est accompli, mais je cesse de m'en accuser : j'en éprouve de la douleur et de la tristesse, non du remords ou du repentir.

Plus de peine sociale. Théorie déterministe de la peine. — Pas de châtiment non plus qui puisse être *justement* infligé par la société.

Objection : Les déterministes essayent de se soustraire à cette conséquence. Tout ce qu'ils ont dit à cet égard se résume en ces trois arguments de Leibniz : 1° La société peut punir d'abord pour sa *défense*, car il est permis, par exemple, de tuer un fou furieux, bien qu'il ne soit pas libre, quand on ne peut s'en défendre autrement. — 2° La société peut encore employer les peines, comme on le fait pour les animaux, c'est-à-dire comme *moyen de correction.* — 3° Enfin la société peut employer la peine comme *exemple* ou *moyen d'intimidation* à l'égard de ceux qui seraient tentés d'imiter le coupable.

Critique : la peine ainsi conçue est utile, mais injuste. — Que valent ces raisons? — Il est aisé de voir d'abord que les deux dernières rentrent dans la première, car ce n'est pas l'intérêt même du coupable, ou de ceux qui pourraient le devenir, que la société poursuit par la correction et l'intimidation. Elle n'en a nul droit, n'ayant pas charge d'âmes, et son rôle n'étant pas de faire régner la vertu. Elle n'a en vue que son intérêt propre, la protection de ses droits; et la correction et l'intimidation ne sont pas pour elle une véritable fin, mais des moyens pour sa défense. La nécessité de la défense, voilà donc au fond l'unique raison que la société puisse invoquer pour s'arroger le droit de punir. — Or cette raison fait bien, sans doute, de la peine, même si l'homme n'est pas libre, une chose *utile;* mais, si l'homme n'est pas libre, elle n'en saurait faire une chose *juste.* Les peines ne sont plus alors proprement des châtiments, mais des coups. — Dans l'idée proprement dite de châtiment est impliquée, avant toute satisfaction donnée à la société, l'idée d'une satisfaction donnée à la justice. « La peine, dit Kant, doit se justifier tout entière, *indépendamment de ses conséquences,* par des considérations tirées de la conduite de celui qui la subit. » Rien de pareil n'est possible dès qu'il n'y a plus de liberté.

Que se passe-t-il alors ? Poussé par la fatalité, un homme commet un meurtre; poussée par la même fatalité, la société l'arrête et le tue. Si cet homme eût été le plus fort, sa résistance à la société était légitime, car le même motif qui armait la société contre lui, la nécessité de se défendre, justifiait sa rébellion. Des deux parts, le droit était égal, la justice égale. Son tort unique, c'est de n'avoir été qu'un seul contre tous.

A vrai dire donc, il n'y a pour le déterminisme d'autre justification possible de la peine que celle-ci : « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » Aux rapports de justice entre agents moraux

il substitue un conflit brutal de forces fatales où la plus puissante écrase la plus faible, mais où il n'y a de droit d'aucun côté. Si, au contraire, on admet que la société, en punissant, fait œuvre de justice, si l'on veut, comme le demande Kant, que le coupable, au lieu de se révolter contre le mal qui le frappe, « avoue lui-même qu'il a mérité sa punition et que son sort est approprié à sa conduite, » il faut reconnaître l'existence de la liberté.

§ IV

La liberté considérée dans son devenir. — On a essayé de prouver que la liberté existe en nous. Il faudrait maintenant se demander ce qu'elle peut *devenir* [1]. Est-elle susceptible de plus et de moins, ou demeure-t-elle constamment identique à elle-même? Les deux thèses ont leurs partisans. Il semble possible de donner satisfaction aux uns et aux autres, en considérant, d'une part, la liberté prise en elle-même, dans son essence, et d'autre part les conditions d'exercice de la liberté.

Prise en soi, elle est invariable. — Si l'on prend la liberté en elle-même, en la séparant, par abstraction, du milieu intérieur dont elle est comme enveloppée, il sera difficile de ne pas souscrire à ces paroles de Descartes : « La liberté, consistant seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne pas la faire, » il s'ensuit, d'une part, que « en Dieu même on ne saurait la concevoir plus grande qu'elle est en nous », et, d'autre part, que, « ne consistant que dans une seule chose, et comme un indivisible, il semble que sa nature est telle, qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. » En soi la liberté est un absolu, qui est tout entier là où il est à quelque degré, et qui n'est à aucun degré là où il n'est pas tout entier.

Considérée dans ses conditions, elle est susceptible de degrés. — Mais, cela étant admis, si l'on considère ensuite les relations de cette liberté avec l'ensemble de la nature de l'agent, il faut reconnaître que cette liberté, toujours identique à elle-même par essence, se trouve, en fait, tantôt enserrée et opprimée, tantôt au contraire dégagée et affranchie. Toujours indéfectible au centre de

1. Après avoir, comme disent les scolastiques, considéré la liberté *in esse*, il faut la considérer *in fieri*.

notre être, le champ où elle exerce son action s'étend ou se rétrécit. Il peut arriver même que, tout en conservant le pouvoir de choisir, elle ne puisse plus le manifester, parce que l'occasion même de faire un choix lui sera ôtée. Le pouvoir de choisir appartient sans doute à l'ignorant comme à l'homme instruit; mais, tandis que celui-ci peut exercer son choix entre une infinité de moyens de gagner sa vie, pour celui-là ces moyens se réduisent à un petit nombre, parfois à deux, parfois même à un. C'est de la même façon que la liberté peut être, sinon anéantie, du moins annulée, et cela par deux causes contraires, à savoir : l'extrême vice et l'extrême vertu [1].

Elle cesse de se manifester dans l'extrême vice. — Qu'arrive-t-il à la longue par l'habitude du mal? Lassée d'outrages et de mépris, la conscience prend le parti de se taire; le remords, comme toute douleur prolongée, perd son aiguillon; l'idéal moral se voile et disparaît. Dès lors, parmi les motifs d'action le devoir n'entre même plus en ligne de compte. Et si la liberté subsiste encore, inextinguible étincelle, dans la nature déchue, du moins elle demeure inactive, comme la faculté visuelle quand une épaisse cataracte intercepte les rayons qui traversaient autrefois les yeux.

Dans l'extrême vertu. — Inversement, par l'habitude prolongée du bien, la nature de l'agent s'élève et s'épure; toujours frustrées de leur satisfaction, les passions grossières périssent faute d'aliments; l'idée même d'une action basse et honteuse finit par n'avoir plus accès dans l'esprit; tout en nous tend désormais au bien par un élan spontané; l'objet du vouloir étant ainsi réduit à l'unité, plus de lutte, par conséquent plus de nécessité de choisir : le libre arbitre s'évanouit dans la sainteté, la liberté de choix expire en atteignant sa fin, la liberté de perfection.

Résumé. — Ainsi il y a comme deux extrêmes entre lesquels se meut le libre arbitre; et il cesse, sinon d'exister, du moins de s'exercer, quand il touche à l'un ou à l'autre : d'une part, parce que, à force de mal faire, il s'est ôté à soi-même la possibilité du bien; d'autre part, parce que, à force de bien faire, il s'est délivré de la possibilité du mal.— Il est inutile de dire que l'homme ne saurait dès cette vie se mettre en possession de ce dernier état. Il peut en approcher, mais il n'y saurait atteindre. La vertu humaine ne va pas si haut.

1. Nous négligeons ici les causes physiologiques : ivresse, folie, etc. Voyez l'étude déjà signalée de M. Ribot.

APPENDICE : THÉORIE DE KANT SUR LA LIBERTÉ

Il nous semble utile de faire connaître ici sommairement, vu son originalité et son importance, la solution que Kant a donnée du problème de la liberté.

§ I

Kant affirme le déterminisme au nom de la science. — D'une part, Kant est déterministe aussi rigoureux que Leibniz lui-même. Au nom du principe de causalité, il affirme l'enchaînement nécessaire de tous les phénomènes. Ce déterminisme absolu est, nous l'avons vu, d'après lui, la condition de la science, la condition même de la pensée.

Il affirme la liberté au nom de la morale. — Mais, d'autre part, Kant est le plus grand peut-être et le plus sincère des moralistes. Il accepte la notion du devoir, de l'obligation morale, dans son intégrité. Jamais, comme le fait trop souvent Leibniz pour accommoder cette notion à son système, il ne cherche à en altérer le sens et à « sophistiquer contre elle ». Or le devoir, dit Kant, implique le pouvoir. C'est pourquoi, au nom du devoir, il affirme la liberté.

Comment concilier ces deux affirmations?

Conciliation : le monde des phénomènes et le monde des noumènes. — Kant résout la difficulté par sa théorie de la connaissance. Il distingue, on le sait, deux mondes : le **monde des phénomènes**, c'est-à-dire le monde des apparences sensibles, lequel est l'objet de la science, — et le **monde des noumènes**, c'est-à-dire des réalités absolues ou intelligibles (νόυμενα), où la métaphysique essaye, mais vainement d'après Kant, de nous faire pénétrer. La grande différence entre ces deux mondes résulte de l'espace et du temps, qui sont la loi du monde apparent ou sensible, et ne sont pas la loi du monde réel ou intelligible. Le monde sensible c'est l'apparence que prend le monde intelligible projeté et réfracté dans l'espace et dans le temps.

L'homme-phénomène et l'homme-noumène. — Considérons l'homme en particulier : il y a un *homme-noumène* qui existe en dehors de l'espace et du temps, un homme éternel par conséquent, que notre expérience n'atteint pas, mais qui pourtant possède seul la vraie réalité, la réalité absolue ; et il y a un *homme-*

phénomène, temporel, dont nous voyons la vie s'écouler dans le temps. Or cette vie, faite de phénomènes successifs, n'est que l'image réfractée dans le temps de notre vie éternelle et immobile. Ainsi un rayon inétendu de lumière, réfracté par un prisme, se disperse, et s'étale en un spectre étendu et diversement coloré.

Deux causalités : empirique, intelligible. — Or maintenant, comme il y a deux mondes, deux hommes, il y a aussi deux espèces de causalités. Il y a la **causalité empirique**, qui se réalise dans le temps, et il y a la **causalité intelligible**, qui se réalise en dehors du temps. La causalité empirique, c'est le déterminisme. Dans le temps, en effet, les événements sont des antécédents et des conséquents, ils se succèdent et se déterminent comme les moments du temps. Mais là où s'exerce la causalité intelligible, il n'y a point d'avant ni d'après, il n'y a point d'antécédent ni de conséquent : cette causalité est donc la liberté même.

La vie entière est l'expression d'un acte de liberté intelligible. — Ainsi se résout l'antinomie : le déterminisme et la liberté sont vrais l'un et l'autre, mais pour deux mondes différents : le déterminisme est vrai pour le monde sensible, pour l'homme-phénomène ; la liberté est vraie pour le monde intelligible, pour l'homme-noumène. Dans l'absolu, notre volonté prononce un *fiat* éternel, et qui, comme tel, est libre ; ce *fiat* nous fait être ce que nous sommes ; il constitue notre essence, notre **caractère intelligible**. De ce caractère intelligible dérive notre **caractère empirique**, qui est la manifestation du premier dans la vie phénoménale, et qui marque nos diverses actions de son empreinte. Une fois ce caractère donné, avec les circonstances extérieures qui lui servent d'occasion pour agir et se manifester, toutes nos actions résultent nécessairement de ces deux facteurs. Elles ne pourraient être autres que ce qu'elles sont, que si les circonstances extérieures étaient autres que ce qu'elles sont, ou si nous-mêmes nous étions autres que ce que nous sommes.

« Pour mieux comprendre cette doctrine de Kant, dit Schopenhauer, il est bon de la rapprocher de cette maxime de l'Ecole : *Operari sequitur esse*, c'est-à-dire chaque chose *agit* selon ce qu'elle *est*, et c'est par ses actes que sa nature se révèle. En cela, l'homme ne fait pas exception dans la nature ; lui aussi, il a son caractère immuable, propre à l'individu, et qui n'est pas le même chez deux individus. Ce caractère est *empirique* en ce que nous en connaissons ; mais comme tel il n'est que phénomène ; quant à ce qu'il est en lui-même et dans son essence, c'est là ce qu'on appelle le *caractère intelligible*. Toutes les

actions particulières sont déterminées par des motifs, et ne sauraient en aucun cas arriver autrement que ne l'exige le caractère immuable de l'individu : tel tu es, tels seront tes actes. Aussi, étant donné un individu et un cas déterminés, il n'y a qu'une seule action de possible pour lui : *operari sequitur esse*. L'*operari* d'un homme donné est déterminé extérieurement par les circonstances, intérieurement par son caractère, et cela d'une façon nécessaire. Mais c'est dans son *esse* que se retrouve la liberté ; et tout ce en quoi il est coupable et méritant, c'est d'être ce qu'il est [1].

» La théorie de Kant nous délivre donc d'une erreur capitale, qui était de faire résider la nécessité dans l'*esse* et la liberté dans l'*operari*. — Ainsi la responsabilité morale de l'homme porte, à vrai dire, d'abord et ostensiblement sur ce qu'il fait, mais au fond sur ce qu'il est... Chacun sait bien que dans la réalité des choses l'acte contraire aurait été possible, *si seulement lui il avait été autre* qu'il n'est. Mais c'est d'être tel qu'il se révèle par son acte et de n'être pas autre, c'est là ce dont il se sent responsable ; le point sensible à l'aiguillon de la conscience, c'est dans l'*esse* qu'il se trouve [2]. »

§ II

Critique. — Par cette théorie si originale, Kant croit satisfaire à la fois aux exigences de la raison spéculative et à celles de la conscience, et sauvegarder tout ensemble les droits de la science et les droits de la morale. Nous ne pensons pas qu'il ait réussi.

1° **Plus de distinction entre les actes libres et non libres.** — On a fait remarquer d'abord (MM. Janet et Fouillée, *loc. cit.*) que, dans cette théorie, il est impossible de distinguer, dans la vie humaine, les actes libres de ceux qui ne le sont pas. Prise dans son ensemble, la vie humaine peut être appelée libre, en ce sens qu'exprimant l'acte intemporel de la liberté nouménale, elle pouvait être autre dans son ensemble, comme cet acte même pouvait être autre qu'il n'est. Mais cet acte une fois donné, aucune partie de notre vie ne peut être différente de ce qu'elle est. Donc les actes commis dans le sommeil, dans le délire, ne sont ni plus ni moins libres que les actes les plus réfléchis. Par là cette théorie

1. Kant trouve une vérification de cette doctrine dans le fait que les natures mauvaises, même chez les enfants, nous inspirent de l'horreur et non de la pitié et dans cet autre fait que, devant les tribunaux, on juge d'autant plus sévèrement les criminels qu'ils se montrent doués d'instincts plus mauvais. Ce sont en effet, dit-il, de vrais coupables, bien que leur méchanceté soit innée.

2. *Fond. de la morale*, trad. fr., 82.— Pour un exposé plus complet de la théorie de Kant sur la liberté, voy. un excellent chapitre de M. Janet dans sa *Morale;* cf. Fouillée, *la Lib et le Dét.*, l. II, chap. IV.

est en opposition avec la conscience, qui absout les uns comme irresponsables et fait porter à l'homme la responsabilité des autres[1].

2° **Le commencement de toute vie humaine est soustrait au déterminisme**. — La vie de chaque individu a un commencement dans le temps. Or si la vie phénoménale est, dans son ensemble, l'expression de l'acte intemporel de la liberté intelligible, et si cette vie pouvait être autre qu'elle est, voilà donc un ensemble de phénomènes qui n'était pas complètement déterminé par les phénomènes qui ont précédé dans l'ordre de la nature. Toute vie humaine est donc, dans la mesure où elle dépend de la liberté nouménale, un commencement absolu dans la nature, un monde dans un monde : l'unité de la nature n'existe plus, le déterminisme est violé. (Janet, *ib.*, 500 ; Fouillée, *ib.*, 218.)

3° **La causalité soustraite au temps n'est nullement la liberté**. — A ces objections si graves nous en ajouterons deux autres, peut-être plus graves encore, l'une portant sur la *conception* même que Kant se fait de la liberté, l'autre sur les *conséquences* de cette conception.

En premier lieu, on ne voit pas qu'il suffise, comme le pense Kant, de soustraire la causalité à la loi du temps pour obtenir la liberté. Kant s'imagine bien à tort que le déterminisme dérive uniquement de ce que la cause *précède* l'effet. La difficulté est bien plus profonde. Leibniz l'a bien vu. Appliquant à la liberté intelligible de Kant son principe de raison, Leibniz demandera : L'acte de cette liberté est-il, ou non, intelligent, raisonnable ? — S'il ne l'est pas, je vous conteste le droit même de l'appeler un acte de *volonté ;* cette volonté prétendue intelligible est alors une volonté absolument inintelligible, bien plus, une volonté irreprésentable, une volonté contradictoire, un vain mot. — S'il est intelligent, alors cet acte a des raisons, des motifs. Or, maintenant, qu'importe que les motifs soient antérieurs à l'acte dans le temps, ou coéternels à l'acte lui-même ? La détermination, pour n'être plus, dans ce dernier cas, *chronologique*, n'en existera pas moins : elle sera *logique et métaphysique*. La détermination des propriétés du triangle par la définition du triangle, la détermination des conséquences par les principes n'est pas chronologique : en est-elle moins nécessaire ? En

1. Pourtant il est juste d'accorder à Kant que notre caractère s'exprime davantage dans les actes qui sont les plus mûris, les plus réfléchis et qui dépendent le moins des circonstances extérieures. Par suite, s'ils ne sont pas plus libres, du moins ils expriment davantage l'acte libre d'où résulte le caractère.

Dieu aussi, nous concevons que la volonté est coéternelle à la raison qui l'éclaire. Sa volonté en est-elle moins déterminée par la raison ? Le déterminisme intemporel n'est donc nullement l'indéterminisme ; et Kant a beau faire évanouir le temps, il ne fait point évanouir la difficulté ; la difficulté demeure ce qu'elle était auparavant.

4° Cette conception détruit la morale qu'elle devait fonder. — Signalons maintenant la conséquence de cette théorie au point de vue de la morale. Kant a principalement à cœur de fonder la possibilité de la morale. Or, au lieu de fonder cette possibilité, sa théorie de la liberté la supprime radicalement. En effet, puisque notre vie tout entière est l'expression d'un acte de causalité intelligible, il s'ensuit que notre vie tout entière est *irrévocablement* bonne ou mauvaise, suivant que cet « acte radical » est bon ou mauvais. Kant ne peut donc admettre ni décadence morale, ni progrès moral dans le cours de la vie. Dès lors, à quoi bon l'effort et la lutte? A quoi bon aussi les livres de morale et les conseils ou les impératifs des moralistes? *Sunt verba et voces prætereaque nihil.*

« Déjà depuis longtemps, écrit Schopenhauer (*ibid.*, 82), les meilleurs esprits avaient remarqué cette immutabilité, cette stabilité indestructible qui appartient au caractère empirique de tout homme ; les autres seuls se figuraient qu'on peut, par de sages représentations, en lui faisant la morale, transformer le caractère d'un homme. Maintenant cette remarque se trouve appuyée sur un principe rationnel, la philosophie l'accepte. »

S'il en est ainsi, à quoi bon encore une fois les écrits de morale de Kant ? A qui s'adressent-ils? Est-ce à l'homme-noumène? Mais son choix est fait en dehors du temps et pour tous les temps. — Est-ce à l'homme-phénomène ? Mais toutes ses actions sont déterminées par le choix irrévocable de l'homme-noumène. — La morale de Kant demeure donc un *pium desiderium*, une spéculation oiseuse sur un genre de vie qui aurait pu être, mais qui n'est pas et ne peut plus être, un édifice majestueux et inutile.

LIVRE V. — PROBLÈMES SPÉCIAUX

CHAPITRE XLI

DE L'HABITUDE

SA CAUSE, SA NATURE, SES EFFETS PARTICULIERS ET GÉNÉRAUX

Modes de l'activité suivant sa fin. — Suivant la fin à laquelle elle tend, à savoir : le *bien*, le *plaisir*, ou le *jeu*, l'activité peut être, nous l'avons vu (ch. XXXVI, sect. 3), *désintéressée*, *intéressée* ou *esthétique*.

Suivant son principe. — Selon le principe qui la dirige, l'activité peut être *volontaire*, *instinctive* ou *habituelle*. — On vient d'étudier la volonté ; reste à parler de l'instinct et de l'habitude.

L'homme n'a que peu ou point d'instincts. — Si l'on entend par *instinct*, non seulement une tendance innée vers certaines fins, auquel cas l'instinct se confondrait avec l'inclination, mais encore la représentation innée et coordonnée des moyens pour cette fin ; si l'instinct est non seulement une impulsion, mais un guide ; non seulement une *tendance naturelle à faire*, mais un *savoir-faire naturel*, nous ne voyons pas qu'on puisse attribuer à l'homme un seul instinct. Capable de tout apprendre, l'homme, a-t-on dit, commence par ne rien savoir[1]. — En tout cas, l'homme est, de tous les animaux, le plus mal doué sous le rapport de l'instinct. Si donc, pour bien connaître une chose, il faut l'obser-

1. L'homme, à sa naissance, ne sait guère faire que deux choses, crier et téter. Or aucun de ces actes n'implique une représentation préalable de l'acte ; ils sont purement *mécaniques :* on ne peut donc les attribuer à l'instinct, qui doit être, à quelque degré, *psychologique*.

ver dans sa perfection et sa plénitude, c'est en traitant de l'animal et non pas de l'homme qu'il conviendra de parler de l'instinct (ch. XLVIII).

Étude de l'habitude. — Parlons de l'habitude. — Il faut considérer l'habitude : 1° dans ses *causes;* 2° dans sa *nature;* 3° dans ses *effets.*

§ I

Cause de l'habitude : une action subie ou accomplie par l'agent. — L'habitude est la conséquence d'une action exercée sur un être. Cette action elle-même peut résulter de deux causes : une cause externe, ou l'être lui-même qui subit l'action. — Action exercée par une cause externe; exemple : la température externe modifie nos organes tactiles, la lumière notre rétine, le son notre oreille. — Action exercée par l'être lui-même : ceci suppose que l'être soit actif et même qu'il ait cette spontanéité d'action qui n'appartient, on le sait, qu'à l'homme et à l'animal. En imprimant un certain mouvement à ses facultés, à ses organes, l'être actif modifie ces facultés et ces organes, tout autant que si la cause du mouvement était au dehors. L'être est alors *passif par rapport à lui-même,* comme il peut l'être par rapport à un être étranger.

L'habitude est proportionnelle à l'action. Conséquences. — Maintenant il va de soi que la modification qui résulte de l'action et qui constitue l'habitude, doit être proportionnelle à l'action elle-même. D'où deux conséquences :

1° Toutes choses égales d'ailleurs, une action *répétée* a plus d'influence qu'une action unique.

2° Toutes choses égales d'ailleurs, une action *prolongée* a plus d'influence qu'une action passagère. — La répétition ou la continuité de l'action sont donc des conditions de la *force* de l'habitude.

L'habitude commence avec la première action. — Mais elles ne sont pas des conditions de l'habitude même. L'habitude commence avec la première action, et dès le premier moment de l'action : sans quoi, la première action et le premier moment n'ayant rien fait pour l'habitude, la seconde action et le second moment seraient encore premiers par rapport à l'habitude, et par conséquent inefficaces au même titre. L'action aurait donc beau se ré-

péter ou se continuer indéfiniment, l'habitude n'apparaîtrait jamais. Donc le premier acte, dès son premier moment, ébauche l'habitude, que la répétition ou la continuation du même acte pourront ensuite entretenir et fortifier.

Bien plus, non seulement le premier acte ébauche l'habitude, mais parfois un acte unique, quand il est assez intense, et que les circonstances s'y prêtent, « crée une habitude de toutes pièces et pour la vie ». Pascal n'oubliait rien de ce qu'il avait lu même une seule fois : or on sait que la mémoire est un cas de l'habitude.

Telles sont les causes de l'habitude.

§ II

Nature de l'habitude : modification stable de l'être. — Quelle est maintenant la nature de l'habitude ? — On appelle habitude la modification plus ou moins persistante produite dans un être par toute action exercée sur lui, soit par une cause externe, soit par lui-même. L'idée essentielle éveillée d'abord par ce mot *habitude*, c'est l'idée d'une manière d'être *relativement stable* et dépassant en durée la cause qui l'a produite. C'est ce qu'indique l'étymologie du mot habitude : *Habitus*, manière d'être constante; *Habere* avoir, posséder, être; en grec, ἕξις, ἔχειν.

Distinction de l'habitude et du phénomène passager. — Il ne faut donc pas confondre le *phénomène momentané* produit immédiatement par l'action exercée sur un être avec l'*habitude* qui en résulte. Par exemple, un effort de mon bras courbe une branche d'arbre : le *mouvement* de la branche qui se courbe, voilà le phénomène. L'effort cessant, la branche se redresse; mais elle conserve une *disposition* en vertu de laquelle il sera plus facile de la courber une seconde fois : voilà l'habitude. De même, le musicien qui s'exerce à jouer du piano commande à ses doigts certains mouvements; ces mouvements s'exécutent : voilà le phénomène. Mais en même temps sa main garde une disposition en vertu de laquelle les mêmes mouvements s'exécuteront plus facilement dans la suite : voilà l'habitude.

Conséquences. — De cette définition de l'habitude résultent immédiatement deux conséquences importantes.

A. **L'habitude est un fait de passivité.** — La première, c'est que l'*habitude est un fait de passivité.* On distingue d'ordinaire deux sortes d'habitudes : l'habitude passive et l'habitude ac-

tive. On appelle habitude passive celle, par exemple, en vertu de laquelle le plaisir s'émousse par la répétition; et habitude active celle, par exemple, en vertu de laquelle un mouvement s'exécute avec plus de facilité à la seconde, troisième, etc., fois qu'à la première. — Mais cette distinction porte sur les *causes* ou les *effets* de l'habitude, non sur l'*habitude* même. — Quelle que soit la cause de l'habitude et quels qu'en soient les effets, prise en elle-même, à son origine et dans son essence, l'habitude est toujours une modification plus ou moins durable que l'être s'est imprimée à lui-même par son action, ou qu'une force étrangère a imprimée en lui par son action; c'est donc toujours un fait de passivité.

B. **L'habitude n'est pas propre aux vivants.** — De là résulte aussi cette seconde conséquence que l'habitude n'est pas, comme l'a cru Aristote, quelque chose de particulier aux êtres vivants. Ce qui est particulier aux êtres vivants, ce sont certaines conséquences de l'habitude dont on parlera tout à l'heure, non l'habitude elle-même. Suivant que la modification persistante apportée dans l'être par le phénomène passager se produit dans tel ou tel être, c'est-à-dire dans tel ou tel milieu, les suites sont sans doute fort différentes. Mais cette modification persistante, les êtres non-vivants sont susceptibles, aussi bien que les vivants, de la recevoir d'un phénomène passager. Or c'est cette modification qui se nomme proprement l'habitude. Donc ces êtres sont bien, en ce sens, capables d'habitudes.

Exemples. — Donnons quelques exemples. Tout le monde accorde que la mémoire est une habitude. Or, au point de vue physiologique, en quoi consiste cette habitude? Dans la modification plus ou moins durable produite dans les centres par les impressions subies. Qu'on se représente cette modification comme une altération apportée à la constitution des cellules, ou comme des chemins frayés, des passages ouverts dans les fibres pour des impressions nouvelles, ou encore comme des plis contractés par la matière cérébrale, en vertu desquels elle se prêtera plus facilement à certaines dispositions, peu importe : il n'y a point, il ne peut y avoir une différence absolue entre cette modification de la matière cérébrale, que tout le monde reconnaît pour une habitude, et les modifications apportées dans une feuille de papier par des plis qu'on y a marqués; ou dans une rivière par une barque qui laisse son sillage après elle; ou dans une branche d'arbre qui se laisse courber plus aisément après l'effort qui l'a une fois courbée;

ou dans un violon qui s'est amélioré par l'effet des vibrations harmonieuses qui lui ont été imprimées[1]. De part et d'autre, il s'agit d'un changement plus ou moins persistant dans la disposition d'une certaine masse matérielle, d'une orientation nouvelle et plus ou moins fixe de certaines molécules. Donc le nom d'habitude est, de part et d'autre, applicable au même titre.

Objection d'Aristote. — Réponse. — Contre cette extension de l'habitude aux êtres non-vivants, Aristote allègue qu'une pierre jetée en l'air ne prend pas l'habitude d'y rester. — Mais on peut répondre d'abord, avec L. Dumont, qu'un animal jeté en l'air ne prendra pas davantage cette habitude. — On peut dire de plus, que la pierre prendrait au contraire, et dès le premier coup, l'habitude d'y rester et même de s'éloigner de terre indéfiniment, si elle n'était ramenée vers la terre par la force inéluctable de la pesanteur.

L'habitude se ramène à l'inertie. — C'est donc avec juste raison qu'Auguste Comte voyait un symbole de l'habitude dans le fait de l'inertie[2], en vertu de laquelle un corps demeure dans l'état où le met une action quelconque, tant qu'aucune action contraire ne s'y oppose. — Disons plus : l'inertie, qui conserve autant qu'il se peut tout changement, toute modification, toute action ; l'inertie dont le vrai nom est : la persistance naturelle de l'être dans son être et dans ses manières d'être ; l'inertie n'est pas seulement le *symbole* de l'habitude, c'est au fond l'*habitude elle-même*.

L'habitude est au maximum dans l'être le plus passif. — Et par suite, loin de dire que les êtres actifs, les êtres vivants, les êtres capables d'agir et de réagir sont seuls susceptibles d'habitudes, il faut dire que l'habitude est au contraire plus visible, plus manifeste et qu'elle atteint sa perfection dans l'être le plus passif. En effet, tout le monde admet que l'habitude est d'autant plus parfaite que, entre l'habitude et l'acte dont elle est l'habitude, la distance est moindre et la transition plus facile et plus prompte. Donc, en *passant à la limite*, l'habitude absolument parfaite sera celle qui conserve et perpétue, non plus seulement une manière d'être plus ou moins *rapprochée* de l'acte, mais l'*acte même ;* celle qui ne se *rapproche* pas seulement de l'acte, mais qui se *confond* avec lui. Or, c'est justement dans l'être passif, dans l'inerte matière, que l'habitude atteint ainsi l'absolu. Par exemple, la pierre mue

1. Voyez d'autres exemples à l'appui de cette thèse dans un travail très riche d'observations et d'idées de L. Dumont sur l'habitude, (*Revue phil.*, 1re année).
2. M. Ravaisson aussi dans une belle et profonde étude sur l'*Habitude*.

dans un certain sens, avec une certaine vitesse, puis livrée à elle-même, conservera indéfiniment la même direction et la même vitesse. Que peut-on souhaiter de mieux en fait d'habitude ? L'habitude est déjà moins parfaite, dès que, un obstacle étant rencontré, une partie du mouvement de la pierre se transforme en force vive, c'est-à-dire en mouvement en puissance, susceptible de redevenir ultérieurement mouvement en acte. De même la cire, qui ne garde pas seulement une certaine modification plus ou moins semblable à une empreinte reçue, mais cette empreinte même ; le phonographe, qui enregistre plus fidèlement qu'aucun cerveau humain les impressions reçues, puisqu'il conserve, non pas, comme le cerveau, un résidu de ces impressions, mais intégralement ces impressions mêmes, nous offrent, peut-on dire, le type même de l'habitude.

Elle est au minimum dans l'être le plus actif. — Inversement, un être est d'autant moins susceptible d'habitude que sa nature arrêtée et déterminée dans son essence, dans sa direction, dans ses actes, est plus réfractaire à toute modification ultérieure. Alors tout phénomène passe sur lui en l'effleurant et sans y laisser de trace sensible, comme le doigt appuyé un instant sur un ressort puissant n'enlève rien à son élasticité. C'est pourquoi l'homme fait est moins susceptible d'habitudes que l'enfant. — Que si, malgré cela, l'homme, l'être le plus actif de la création, est néanmoins, en général, l'être le plus capable d'habitudes, c'est que, bien qu'essentiellement actif, toutefois, par aucun de ses organes, aucune de ses facultés, aucune de ses puissances (sauf peut-être la volonté), il n'échappe à la loi de passivité ou d'inertie. Nulle part il n'est activité pure ; il est passif et modifiable jusque dans son activité et par son action même. C'est pourquoi sa nature, étant d'ailleurs la plus complexe, offre prise plus qu'aucune autre à l'influence de l'habitude.

Résumé : trois cas de l'habitude. — En résumé, si l'habitude est la disposition laissée dans l'être ou la substance par le phénomène, disposition d'autant plus voisine du phénomène lui-même que l'habitude est plus parfaite, c'est dans les corps bruts que nous voyons le mieux en quoi consiste l'habitude. Parfaite dans un morceau de plomb qui garde toute empreinte reçue, elle est encore très manifeste et très compréhensible dans le sillage laissé par la barque, dans les plis du papier, etc. — Ces habitudes *physiques* nous aident à concevoir ce que peuvent être les habitudes *organiques* ou *physiologiques*.

Mais si l'on admet enfin des habitudes de l'âme, des habitudes

psychologiques, alors, il faut l'avouer (comme nous l'avons déjà fait au sujet de la mémoire), n'ayant aucune représentation positive de la substance même de l'âme, nous n'avons *à fortiori* aucun moyen de nous figurer ce que peut être une habitude de cette substance. — L'habitude *physique* est visible et nous aide à concevoir par analogie l'habitude *physiologique*. Mais pour concevoir l'habitude *psychologique* toute expérience et toute analogie nous font défaut à la fois. Il faudra donc se contenter d'étudier les *effets* psychologiques de l'habitude.

§ III

Effets de l'habitude. — Nous examinerons successivement les effets de l'habitude : 1° sur les actes ; 2° sur la conscience ; 3° sur la sensibilité.

I. Effets sur les actes. — Tout phénomène qui se produit dans un être, quelle que soit la nature, quelle que soit l'origine de ce phénomène, laisse, en disparaissant, cet être dans un état tel, qu'il se trouve moins éloigné de ce phénomène qu'il ne l'était auparavant. C'est comme un résidu, un vestige de ce phénomène. — Mais par suite aussi ce résidu peut être considéré comme un *recommencement* de ce même phénomène, tout au moins comme une *préparation* de ce phénomène, comme une *prédisposition* à le reproduire. De là résultent diverses conséquences.

A. **Diminution de l'effort**. — D'abord, pour reproduire effectivement ce phénomène, une moindre quantité de causalité est désormais nécessaire. Par conséquent, s'il s'agit d'un acte qui dépend de nous, pour l'accomplir de nouveau il faudra **moins d'effort** ; et cet effort ira toujours diminuant avec les progrès de l'habitude. Facilité plus grande pour l'exécution des mêmes actes, voilà le premier effet de l'habitude.

B. **Aptitude au renouvellement**. — Par suite aussi, si l'acte s'accomplit à moins de frais, s'il suffit pour l'amener d'une moindre excitation, l'acte **se répétera plus souvent**. Un chien habitué à se tenir debout sur deux pattes prend, à tout propos, cette attitude. L'habitude nous met, pour ainsi dire, sur une pente glissante ; la moindre impulsion suffit alors pour nous la faire descendre. C'est ce qu'on veut exprimer lorsqu'on dit que l'habitude engendre *une tendance à répéter* les mêmes actes. Le mot *tendance* ne signifie pas ici nécessairement une *inclination* (on verra plus

loin l'influence de l'habitude sur les inclinations); il signifie simplement la fréquence plus grande d'un certain acte; ou mieux, l'accroissement de ses chances, l'*augmentation de sa possibilité de reproduction*, laquelle résulte de la facilité plus grande avec laquelle il s'accomplit. C'est ainsi que dans certaines occasions tout rappelle à notre pensée un certain souvenir. Vainement nous voudrions l'écarter; les pensées mêmes que nous appelons à notre aide pour nous en éloigner nous y ramènent. Apparemment, quelque partie surexcitée des centres nerveux entre alors en action, au plus petit supplément d'excitation venu des autres parties.

Ces deux effets se réalisent pour les séries d'actes. — Tout ce qu'on vient de dire n'est pas vrai seulement d'un acte isolé, mais aussi des **séries complexes** d'actes successifs. En effet, le *passage* d'un acte à un autre est lui-même un phénomène qui, comme tout phénomène, laisse après lui une habitude. Quand je lis la série des lettres de l'alphabet, non seulement certaines cellules du cerveau sont successivement ébranlées, mais le mouvement passe d'une cellule à l'autre. Or, comme il reste une trace du mouvement local dans chaque cellule ébranlée, il doit rester une trace du mouvement de transition dans les fibres qui relient ces cellules entre elles. Donc, non seulement ces cellules entreront désormais plus aisément en action, mais le mouvement trouvera moins de résistance pour passer dans le même sens, par les mêmes chemins, d'une cellule à l'autre. C'est-à-dire qu'on ne gardera pas seulement le souvenir de chaque lettre de l'alphabet, mais aussi le souvenir *de leur succession*[1]. C'est pour cela que le musicien, le danseur, etc., habitués à exécuter des mouvements dans un certain ordre, seraient incapables de les exécuter dans l'ordre inverse.

C. **Augmentation de puissance.** — Non seulement l'habitude augmente l'aptitude des organes et des facultés pour certains actes déterminés, mais elle augmente absolument les forces, la **puissance** de ces organes et de ces facultés. Les muscles se fortifient par l'exercice. Il est probable qu'il doit en être de même des centres nerveux. — D'abord, cet effet paraît opposé à cette loi de passivité et d'inertie à laquelle nous avons ramené l'habitude. Il en dérive

1. Du Bois-Reymond montre bien, dans une étude intéressante sur l'*Exercice*, que ces actes dépendent plus de la coopération règulière des muscles que de leur énergie, et qu'ils sont plutôt des habitudes du système nerveux central que des muscles eux-mêmes. (*Revue scient*, 28 janvier 1882.)

pourtant. En effet, pour exécuter une certaine action, une plus grande quantité de force nerveuse, de sang, etc., est nécessairement appelée dans un certain organe. Or, en vertu même de l'inertie, il doit y en rester quelque chose. C'est pourquoi le volume et la force de l'organe en sont augmentés[1]. Donc, en vertu d'une même loi, l'habitude qui « *détermine* la puissance d'un organe et d'une faculté sous la forme spéciale sous laquelle ils se sont déjà exercés, *augmente* encore, par surcroît, la puissance absolue de cet organe et de cette faculté ». (Alb. Lemoine, *l'Habitude*.)

De tout cela il résulte que les actes s'accomplissent plus facilement et plus sûrement par l'effet de l'habitude.

D. **Automatisme croissant**. – Mais s'il en est ainsi, la volonté, à qui incombait tout d'abord le soin de commander, de surveiller les actes jusqu'à leur entier achèvement, se trouve peu à peu dispensée, par l'habitude, de ce travail absorbant. Bientôt il lui suffit de donner l'ordre d'exécution et de surveiller de loin les détails de l'exécution. A la fin l'ordre seul suffira : le premier terme de la série, posé par la volonté, entraînera tous les autres à sa suite. L'acte deviendra en quelque sorte **automatique**. Il n'en sera que plus prompt et plus sûr. En voulant intervenir de nouveau, la volonté ne ferait qu'enrayer le jeu de l'habitude et produire des retards et des manquements; elle peut s'en rapporter dès lors aux facultés et aux organes, ouvriers dociles qu'elle a dressés elle-même, et consacrer les loisirs qu'elle a légitimement acquis à de nouvelles entreprises.

Tels sont les effets de l'habitude sur les actes.

§ IV

II. Effets sur la conscience : dégradation. — L'habitude a par suite, en même temps, pour effet de **dégrader la conscience**. Tout ce qui devient habituel s'affaiblit dans la représentation. Il est aisé d'en saisir la raison. En premier lieu, la conscience est proportionnelle à l'intensité et à la durée des actes. Or, par cela même que l'habitude rapproche, comme on l'a expliqué, la faculté ou l'organe de l'acte devenu habituel, cet acte n'exige plus, pour se produire, qu'une moindre dépense de force et un moindre temps.— En outre, tant que la volonté participait à l'acte, l'atten-

1. Inversement, les organes s'atrophient par défaut d'exercice

tion, qui accompagne nécessairement la volonté, s'y attachait et lui donnait du relief dans la conscience. Mais, en même temps que la volonté s'en détache, l'attention s'en distrait. L'acte peut dès lors échapper à la conscience. C'est pour cette double raison que les mouvements dont le musicien avait pleine conscience quand il les exécutait lentement, péniblement, et chacun par un acte exprès de volonté, passent inaperçus quand, par l'effet de l'habitude, ils sont devenus très faciles, très rapides et automatiques[1].

Application aux sensations. — Ce que nous disons des actes ou mouvements, et des sensations spéciales par lesquelles les mouvements se témoignent à la conscience, est vrai de tous les états de conscience quels qu'ils soient. Les sensations d'odeur, de saveur, de température, de couleur, de son, etc. (nous parlerons plus loin des sensations affectives de plaisir et de douleur), s'affaiblissent et disparaissent de la conscience exactement de la même manière, et pour la même raison. En effet, toute sensation résulte du changement que l'objet sensible produit dans l'organe par son action. Mais si cette action se prolonge, trouvant bientôt l'organe déjà modifié comme il doit l'être, elle ne produit plus en lui un changement, mais au contraire le maintient dans un état fixe où s'éteint la sensation. Par exemple, si je plonge ma main dans un vase d'eau chaude ou froide, la différence entre la température de ma main et celle de l'eau mesure l'*intensité* de ma sensation; la durée du changement opéré dans l'organe pour se mettre au niveau de l'excitation mesure la *durée* de la sensation. La sensation s'évanouit dès que l'équilibre est établi entre la température de l'organe et celle du milieu extérieur. — De la même façon, lorsque l'œil s'est fixé sur une même couleur et s'en est comme saturé, s'il se porte ensuite sur un mélange formé de cette couleur et de plusieurs autres, il ne voit plus dans ce mélange la couleur à laquelle il s'était habitué, etc.

Résumé. — Cette loi est donc universelle; elle s'applique à tous les faits de conscience quels qu'ils soient. Tout phénomène qui se répète ou se prolonge, s'il est livré à lui-même et abandonné à la puissance de l'habitude, est un phénomène perdu pour la conscience. L'habitude est comme l'avarice : elle amasse des trésors, mais elle les cache à tous les yeux. De la sorte, l'habitude tend à faire de nous

1. C'est pour toutes ces raisons, facilité des actes, tendance à les répéter, absence d'effort et de volonté, inconscience relative, qu'on a si souvent comparé l'habitude à l'instinct naturel. C'est le sens de ce mot d'Aristote si souvent répété : *l'habitude est une seconde nature.*

de parfaits automates : elle nous donne la sûreté d'action de l'automate, mais aussi l'inconscience de l'automate.

Antagoniste de l'habitude : l'attention. — A ce compte, on pourrait trouver que l'habitude fait payer bien cher les services qu'elle rend, si cette loi de l'habitude était aussi *nécessaire* qu'elle est *universelle*. Mais heureusement que cet effet de l'habitude, dans la mesure où il serait désastreux pour la conscience humaine, peut être compensé et annulé par l'effet d'une loi contraire. A l'action déprimante de l'habitude sur la conscience nous pouvons opposer l'action conservatrice et restauratrice de l'attention[1]. Et nous pouvons le faire avec discernement et apropos, abandonnant à l'habitude, sûrs qu'elle en tirera d'ailleurs bon parti, ce qui ne mérite pas d'être conservé dans la conscience, et retenant dans la conscience, en dépit de l'habitude, ce que nous ne devons pas perdre de vue.

Exemples : les moyens deviennent inconscients par l'habitude; les fins restent conscientes par l'attention. — Quelques exemples feront comprendre l'effet et l'importance de cette double loi. Le pianiste qui exécute un morceau qu'il sait par cœur, n'a que peu ou point conscience des *mouvements* qu'il exécute. Mais il a au contraire conscience au plus haut point des *sons* qui résultent de ces mouvements. D'où vient cette différence entre les sensations musculaires et tactiles d'une part, et les sensations acoustiques de l'autre, alors que les unes et les autres sont au même degré habituelles? C'est que les mouvements ne sont que les *moyens*, les sons sont la *fin*. Or, dès que les moyens sont assurés par l'habitude, l'attention s'en détache pour se concentrer tout entière sur la fin. De là la conscience obtuse des mouvements et la conscience suraiguë des sons[2].

La perception externe abonde en cas du même genre : parmi les états de conscience que suscite en nous l'action de nos organes,

1. « L'habitude est la mort progressive de la conscience. Contre cet anéantissement graduel, l'âme est défendue par l'expérience et l'imagination, puissances d'innovation et de renouvellement, qui introduisent sans cesse en elle des éléments nouveaux, doués, avant tout effet de l'habitude, d'une intensité et d'une durée propres ; et elle se défend elle-même par l'attention, puissance qui tantôt vivifie et renforce les états nouveaux en prolongeant leur durée et en augmentant leur intensité, tantôt restaure les états passés en leur conférant à chaque reproduction une durée plus grande et une intensité plus forte. » (V. Egger, *la Parole intérieure*, 205.)

2. Un mouvement est-il mal exécuté, ce n'est pas directement par la sensation musculaire que le pianiste en est averti. C'est la fausse note qui révèle le faux mouvement.

ou des corps extérieurs sur nos organes, les uns n'ont d'autre rôle que celui de moyens ou de *signes* suggestifs; les autres au contraire sont des *fins* en eux-mêmes. Ce sont ceux-ci qui nous intéressent, qui nous dictent nos actions. Par l'habitude, les uns descendent jusqu'au seuil de la conscience; par l'attention, en dépit de l'habitude, les autres sont maintenus à un niveau élevé de conscience. Les sensations musculaires de la main et de l'œil sont des moyens indispensables pour juger des formes, des distances, etc. Mais ce ne sont que des moyens; c'est pourquoi, disparaissant de la conscience dès que leur rôle suggestif est joué, elles passent inaperçues ; il faut les analyses des psychologues et des physiologistes pour nous les faire ressaisir et nous en montrer l'importance. Mais la conscience des formes et des distances, qui est le but de la perception externe, ne perd jamais rien de sa netteté[1].

Tel est le rôle de l'attention comme antagoniste de l'habitude[2].

§ V

III. Effets sur la sensibilité. — Quels sont enfin les effets de l'habitude sur la sensibilité, c'est-à-dire : 1° d'une part, sur le plaisir et la douleur? 2° d'autre part, sur les inclinations et les passions?

1. On expliquerait de même pourquoi, lorsque nous parlons, soit effectivement (parole extérieure), soit mentalement (parole intérieure), nous n'avons quasi aucune conscience des sensations tactiles ou musculaires conditions de l'émission des mots, et pourquoi nous avons, au contraire, une conscience parfaitement nette de la forme sonore des mots. (Voy. Egger, *ibid.*)

Maine de Biran, dans son mémoire sur l'habitude, a bien vu ces différences de conscience entre états également habituels, mais il n'a pas su en démêler la cause. C'est à l'habitude elle-même qu'il attribue ces effets contraires, ce qui est inexplicable. Il n'a pas saisi le rôle de l'attention comme antagoniste de l'habitude.

2. Après avoir constaté ce rôle de l'attention, il faudrait l'expliquer. Il est admis par certains physiologistes que « l'attention fixée sur un fait cérébral (sensation, idée) s'accompagne d'une hypérémie (afflux du sang) dans la région encéphalique qui en est le siège. Par cette hypérémie locale la conscience redevient plus vive. — Cette explication, quoique plausible, ne paraît pas applicable à tous les cas. On peut remarquer que, dans certains cas, la concentration de l'esprit, sans augmenter absolument l'intensité des états de conscience, leur donne en apparence une intensité plus grande. Ainsi, dans le rêve, il est douteux que les images aient beaucoup plus d'intensité que dans la veille; mais, l'attention n'étant plus partagée entre les sensations et les images, celles-ci prennent un relief extraordinaire. Ainsi les étoiles, quoique brillant toujours du même éclat, ne sont visibles que la nuit.

Ajoutons enfin que l'attention elle-même, comme tout acte, devient plus facile, plus sûre, plus parfaite par l'habitude. Opposer l'attention à l'habitude, c'est se servir d'une bonne habitude pour corriger certains effets fâcheux d'une autre habitude.

1° Effets sur le plaisir et la douleur : accoutumance. — Le plaisir et la douleur suivent la loi générale des phénomènes de conscience, des sensations en particulier : ils s'émoussent par l'habitude, de la même manière et pour la même raison que toutes les sensations. C'est ce que l'on nomme l'accoutumance. Le plaisir ou la douleur naissent d'un mouvement favorable ou contraire à la nature ; ils s'éteignent donc dans l'indifférence, lorsque, l'objet ayant par son action mis l'organe ou la faculté à son niveau, le repos fait place au mouvement. — C'est pourquoi, en même temps, par exemple, que s'affaiblit et disparaît la sensation de chaud ou de froid produite par une brusque variation de température, s'affaiblit aussi et disparaît le plaisir ou la douleur qui accompagnait cette sensation.

Les plaisirs d'un ordre plus élevé ne font pas exception à la règle : qui ne se lasse d'entendre répéter un même air de musique, un même morceau de poésie ? Il faut espacer suffisamment les auditions pour que la sensation garde la même fraîcheur. Encore arrive-t-il qu'avec le progrès de nos facultés les objets qui nous avaient autrefois charmés nous deviennent indifférents, parce qu'ils ne produisent plus sur nous une stimulation suffisante.

Deux exceptions : *A*. Les douleurs résultant de causes auxquelles la nature ne peut se faire. — Mais cet effet général de l'habitude sur le plaisir et la douleur comporte deux exceptions, l'une concernant la douleur, l'autre le plaisir, lesquelles sont d'ailleurs, au fond, des confirmations et non des violations de la loi. — Le plaisir et la douleur s'éteignent, avons-nous dit, quand, l'organe (physiologique ou psychologique) s'étant mis de niveau avec l'excitation, celle-ci a par là même épuisé son effet. Or, tout d'abord, si la nature de l'organe répugne invinciblement à la manière d'être, à l'état vers lequel l'excitation tend à l'amener, une lutte s'engage entre l'organe et l'excitation ; il s'ensuit une douleur qui ne peut cesser, comme cette lutte même, que par la cessation de l'excitation, ou la destruction de l'organe ; il y a bien des douleurs dont on souffre ainsi, sans adoucissements et sans trêve, jusqu'à la mort.

***B*. Les plaisirs résultant de besoins périodiques.** — D'autre part, au contraire, si l'organe, ayant atteint par son mouvement le terme voulu par la nature et par là même épuisé le plaisir qui accompagnait ce mouvement, est ensuite ramené de nouveau, en vertu d'une loi naturelle, au niveau où il se trouvait auparavant, le même objet produira dans l'organe un mouvement identique au

premier, et par conséquent un même plaisir. Voilà pourquoi la satisfaction des **besoins périodiques**, comme celui de manger, de boire, de dormir, est aussi agréable au dernier qu'au premier jour de la vie. Le mouvement rhythmique de la vie rajeunit sans cesse les organes de ces sensations et les empêche de se blaser.

§ VI

2° Effets sur les inclinations : affaiblissement dans la conscience. — Le désir suppose une certaine distance entre la faculté et la fin, qui est le bien de cette faculté ; l'aversion suppose de même une certaine distance entre la faculté et la manière d'être opposée, qui est la privation du bien ou le mal. Or la possession habituelle d'un bien diminue ou supprime la distance entre la faculté et ce bien, qui est désormais acquis à la nature ; et de même la privation habituelle d'un bien diminue ou supprime la distance entre la faculté et la manière d'être opposée, laquelle aussi fait à la fin partie de la nature. Donc le désir et l'aversion *tendent à s'éteindre* par la possession ou par la privation habituelle du bien. C'est pourquoi, d'une part, nous sentons à peine, nous ne soupçonnons pas nous-mêmes l'amour que nous avons pour la vie, pour la santé, pour la lumière, pour notre famille, pour notre patrie ; — et d'autre part, on finit par prendre en patience bien des maux d'abord détestés, la pauvreté, les infirmités, etc.

Deux exceptions : *A*. les désirs périodiques ; *B*. les désirs insatiables. — Deux exceptions sont à noter : la première concerne les **désirs périodiques**, comme l'appétit, qui, pleinement satisfait le matin, renaît le soir aussi exigeant. — La seconde concerne les désirs qui, par leur nature, ou par la nature de leur objet, ne sont pas susceptibles d'être jamais pleinement satisfaits. Telles sont certaines passions, l'amour du jeu, l'ambition, l'avarice. Telles sont aussi les passions plus nobles pour le vrai, le beau, le bien. La science, l'art, la vertu, sont inépuisables et nous proposent des fins toujours nouvelles, aliments de désirs sans cesse renaissants. — Il est un moyen aussi de ne pas laisser descendre nos affections pour les personnes, ou pour la patrie, à l'état d'habitude inerte et sans conscience : c'est de les tenir constamment en haleine, en leur proposant toujours quelque fin utile à ces personnes ou à la patrie. L'affection qui se repose s'endort. L'affection qui se dévoue et travaille reste éveillée. C'est pourquoi l'affection des en-

fants pour les parents passe souvent à l'état de conscience sourde; celle des parents pour les enfants reste ordinairement à l'état de vive conscience. — Telle est la loi que suivent les désirs.

Le désir habituellement satisfait devient besoin nécessaire. — Mais si la possession habituelle d'un bien, en devenant état de nature, éteint graduellement le désir, par cela même qu'elle devient nature, elle engendre un besoin d'autant plus nécessaire et plus impérieux. Le désir conscient est en *raison inverse* de l'habitude. Mais le besoin inconscient est en *raison directe* de l'habitude. Inconscient dans la possession et la jouissance, ce besoin s'exaspère, redevient désir violent et cause les plus cruels tourments dans la privation. C'est dans le danger des personnes qui nous sont chères, dans le péril de la patrie, que s'exaltent les affections, le patriotisme. C'est dans la maladie qu'on apprécie la santé, etc. Ainsi l'habitude cache souvent sous le voile de l'indifférence les besoins les plus exigeants. Là est le châtiment de ceux qui abusent des plaisirs : l'habitude les leur rend tout ensemble insipides et indispensables.

Tels sont les effets particuliers de l'habitude.

§ VII

Conclusion : effets généraux de l'habitude : 1° Elle fait l'unité de la vie. — En premier lieu, l'habitude donne de la cohésion et de l'unité à la vie : par elle, suivant le mot de Leibniz, « le présent est chargé du passé et gros de l'avenir ». Ce point a été admirablement traité dans une étude sur *l'Habitude et l'Instinct* [1].

« Pour un être capable d'habitude, il n'est pas vrai de dire que le passé n'est plus, ni même que l'avenir n'est pas encore. Son passé n'est pas aboli ; il l'emporte avec lui dans son présent même ; et, avec ce passé, il anticipe l'avenir. Pour lui, le passé s'accumule et se résume dans le présent ; il y est tout entier sous la forme de l'habitude. Il l'a ce passé, il le retient et le possède encore sous cette forme concise. Il en a augmenté sa substance ; il l'a assimilé à sa propre nature ; et, par lui, il a déjà la main sur l'avenir. Quels que soient les hasards futurs, et la matière de l'avenir qui n'est pas encore, grâce à ce passé résumé dans le présent, il imprimera à ces matériaux quelconques de l'avenir

1. Cette étude est de notre regretté maître Albert Lemoine. Nous en résumons quelques pages dans les deux citations qui suivent.

une empreinte qui sera toujours sienne et ne laissera pas tout faire à la fortune...

» Par l'habitude, le passé se contracte réellement dans le présent et s'y perpétue. Le présent est, pour emprunter à Pascal un mot célèbre, un raccourci du passé. On se représenterait volontiers la destinée d'un être capable d'habitude, non pas à la façon de la fable antique, comme un peloton de fil que dévident les Parques et qui va toujours s'épuisant et s'appauvrissant du passé, mais au contraire comme un fil qui s'enroule sur lui-même et grossit toujours en ramassant le passé sur la route du temps.

» La naissance et la croissance des êtres vivants, animaux ou plantes, nous offrent de l'habitude ainsi comprise une image exacte et presque un exemple matériel. Le germe, une fois fécondé, s'empare de ce qui l'entoure, s'en nourrit et se l'assimile, transforme l'aliment en sa propre substance, le digère, le distille, le résume, l'accumule insensiblement dans ses organes, sous une forme qu'il lui impose, grandit à chaque instant de tout ce qu'il reçoit du dehors, et, loin d'épuiser sa propre force, puise sans cesse dans l'acte même de vivre des forces nouvelles pour vivre et croître encore. Le chêne, par exemple, qui touche aujourd'hui le ciel, est le même embryon d'autrefois qui a emmagasiné dans ses fibres les sucs de la terre, et nous représente tout un siècle de vie passée, fixée et condensée, peut-être pour bien d'autres siècles, dans sa masse et dans sa force présentes.

» Ainsi, moi, doué de sensibilité, de volonté, de raison, je souffre, je veux, je pense, une première fois, sollicité par une force étrangère. Ne croyez pas que cette douleur disparue dans l'indifférence, ce mouvement éteint dans le repos, cette idée envolée dans l'oubli, il n'en reste plus rien. Sans doute, le temps a emporté sa part. Je ne ressens plus cette douleur, je ne perçois plus cet objet, je ne fais plus cet effort ; mais j'ai arraché au temps quelque chose qui m'est acquis désormais. Ma puissance de sentir s'est fortifiée ; mon énergie s'est accrue ; mon esprit s'est ouvert. La douleur, l'effort, l'idée présente, voilà ce que le temps emporte et abîme dans le néant du passé, c'est-à-dire l'acte de la puissance. Mais ce que j'ai conquis sur le temps, ce que je dérobe au passé, ce que je conserve dans le présent et pour l'avenir, c'est ma puissance modifiée, accrue et déterminée par l'action.

» Il est certains rivages que ronge incessamment le fleuve qui les baigne. Il en est d'autres où le flot, poussé par le flot, dépose, en se retirant, une couche de limon inappréciable sur le fond qu'il exhausse et qu'il féconde. Ainsi les phénomènes passent sur la substance vivante, sensible et raisonnable. Mais chacun, en disparaissant, laisse plus pleine et plus puissante la substance qu'il a couverte un moment. Les phénomènes sont emportés comme les flots par le cours du temps : c'est la proie qui lui appartient. Mais l'être demeure, comme le rivage, enlevant toujours quelque chose au temps qui s'écoule, et le présent de l'homme se compose ainsi, grâce à l'habitude, de la nature première, accrue et enrichie des alluvions du passé. »

2° **Elle est la condition de tout progrès.** — En second lieu, l'habitude est la condition de tout progrès. Elle est le progrès lui-même.

« S'il fallait que notre corps fût toujours aussi sensible qu'au premier jour à toutes les influences du dedans et du dehors, s'il fallait toujours ressentir avec la même violence toutes les douleurs physiques et morales, notre vie serait misérable et la mort suivrait de près la naissance. S'il fallait que la volonté fît toujours les mêmes efforts pour diriger les mouvements des membres, s'il ne restait aucune trace aujourd'hui de l'exercice d'hier, l'homme ne marcherait pas; il se traînerait à peine comme l'enfant en bas âge. Il ne parlerait pas, il bégayerait. Il verrait sans regarder, il apprendrait sans jamais savoir. S'il lui fallait toujours vaincre la même résistance des instincts et des passions sans que la passion perdît de sa force, sans que celle de la volonté s'accrût, le plus vaillant serait vite à bout d'énergie morale; il succomberait à cette lutte sans cesse renouvelée et la vertu ne serait qu'un mot.

» C'est grâce à l'habitude que l'homme peut courir au lieu de ramper, que les sciences se constituent et s'enrichissent; que la vertu s'acquiert, qu'en toutes choses le progrès s'accomplit. A mesure que l'acte n'exige plus pour être répété qu'un moindre effort, l'excédent de puissance, que la cause ne dépense pas pour le reproduire, devient en quelque façon disponible pour des efforts nouveaux et supérieurs.

» Ne disons donc plus avec Rousseau qu'il ne faut rien changer à la nature. Ce qui fait précisément la dignité de l'homme, c'est qu'il participe en quelque sorte à sa propre création; c'est qu'il lui appartient de continuer, de parfaire l'ébauche de la nature. Si heureusement que soit doué en nous l'homme naturel, le peu que l'habitude y ajoute a plus de prix que les plus beaux dons. Car, si la nature donne le talent et même le génie, c'est l'habitude qui crée la science; si la naissance nous fait débonnaires et innocents, c'est l'habitude qui nous rend bons et méritants. La nature est comme la *matière;* l'habitude est comme la *forme* de l'homme et de la vie. »

CHAPITRE XLII

EXPRESSION DES ÉTATS DE CONSCIENCE

DES SIGNES : SIGNES NATURELS, SIGNES CONVENTIONNELS, SIGNES QUI, D'ABORD NATURELS, DEVIENNENT ENSUITE CONVENTIONNELS.

Le langage est un ensemble de signes par le moyen desquels l'homme fait connaître à l'homme ses états intérieurs. — Il faut d'abord parler des **signes**.

§ I

Nature du signe en général. — Un signe est un fait perçu par les sens, qui révèle un autre fait, lequel, par accident, ou par sa nature même, échappe à la perception. Ainsi de la fumée qu'on voit est le signe d'un feu qu'on ne voit pas ; la parole est le signe de la pensée, qui est invisible par essence.

Tout cas de signification est un cas d'association. — L'idée du signe implique donc trois termes : l'objet signifié, l'objet qui le signifie, l'intelligence qui interprète le signe en passant de la perception de l'objet signifiant à la conception de l'objet signifié. — Sans l'intelligence, les choses ne signifieraient rien. Le rapport de signe à chose signifiée n'existe donc pas dans la nature indépendamment de l'intelligence, comme les rapports de causalité, de succession, etc. ; et en ce sens-là on peut dire qu'il n'y a pas de signe *naturel*. Ce rapport n'existe que par le fait de l'intelligence : il n'existe pas, à vrai dire, entre les *objets* eux-mêmes, mais entre leurs *idées*. Tout cas de signification est un cas d'*association d'idées*.

Nature particulière de cette association. — Mais tout cas d'association d'idées n'est pas un cas de signification. Il ne suffit pas qu'un objet nous suggère l'idée d'un autre objet pour qu'il en soit appelé le signe. Une personne que je vois me fait penser à une autre personne que je ne vois pas et qui lui ressemble : la première ne

peut être dite le signe de la seconde. Le signe, pour être tel, ne doit pas seulement suggérer l'idée d'une chose, mais être la *marque*, l'*indice* de son *existence* passée, présente, ou future. Ainsi une branche de pin à la porte d'une maison signifie, en certains pays, l'existence d'une hôtellerie. Une dent fossile était pour Cuvier le signe de l'existence de tout un organisme disparu. Un éclair est le signe de l'existence prochaine du tonnerre. *Tout signe est une preuve.*

Nature du rapport entre le signe et la chose signifiée. — D'où il suit qu'une chose ne peut être le signe d'une autre s'il n'existe entre les deux que des rapports accidentels, tels que ceux de contiguïté dans l'espace, de simple succession, de ressemblance, de contraste, etc. Pour qu'une chose soit le signe d'une autre, il faut que son existence soit *liée* à l'existence de cette chose par une loi *nécessaire* (de causalité ou de coexistence), ou par une institution humaine. La signification est donc un cas tout particulier parmi les cas d'association ou de suggestion des idées.

§ II

Deux sortes de signes : naturels, conventionnels. — La liaison entre le signe et la chose signifiée peut, disons-nous, être le résultat d'une loi naturelle ou de la volonté humaine. De là deux sortes de signes : les signes dits **naturels** et les signes **conventionnels.** Nous nous bornerons à considérer le cas où ces deux espèces de signes signifient, non pas une chose quelconque (la fumée est le signe naturel du feu, une balise est le signe conventionnel d'un rocher ou d'un bas-fond), mais les cas où ils signifient des *phénomènes psychologiques*, pensées, sentiments, volitions.

Signes conventionnels : Un coup de canon tiré à midi précis fut, lors de l'assaut de la tour Malakoff, le signal de l'attaque ; signaux télégraphiques ; signaux maritimes ; notation de la musique, etc.

Signes naturels : Ils consistent dans l'expression naturelle, ou indépendante de la volonté, des idées, des volitions et surtout des émotions, par la physionomie, par les gestes et l'attitude du corps, par la voix inarticulée.

Au sujet de chacune de ces espèces de signes, deux questions à se poser : *A.* Comment sont-ils produits? — *B.* Comment sont-ils compris ?

1° **Signes conventionnels** : *A*. **Comment sont-ils produits ?** — Les signes conventionnels sont produits en vertu d'une décision de la volonté humaine. Aucun rapport naturel ne liait antérieurement l'existence du signe à l'existence de la chose signifiée. C'est l'homme qui crée ce rapport, qui fait exister les deux choses simultanément ; d'où il suit que l'une est désormais la marque de l'autre.

B. **Comment sont-ils compris ?** — Pour comprendre les signes conventionnels, il n'y a qu'à connaître la convention et à s'en souvenir.

2° **Signes naturels** : *A*. **Comment sont-ils produits ?** — Dans la production des signes naturels la volonté humaine n'est pour rien. C'est en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps que le phénomène physique suit le phénomène psychologique dont il est le signe.

Théorie de Bell : les signes signifient les actions qu'ils ébauchent. — Charles Bell, Gratiolet, Spencer, Darwin, ont essayé de pénétrer la nature de ces lois. Pourquoi tel mouvement expressif accompagne-t-il telle émotion ou passion intérieure ?

Ce mouvement, répond Ch. Bell, est un commencement d'action, à savoir : de l'action précisément nécessaire pour écarter ou prolonger cette émotion suivant qu'elle est agréable ou douloureuse. Les organes du corps qui servent à l'expression, servent d'abord et essentiellement à des fonctions, à des actions; et le signe ou l'expression *n'est qu'une action commencée*. Même chose à dire pour les expressions de la face : la fureur se traduit chez l'animal carnassier par un rictus prononcé qui rétracte les lèvres en découvrant les dents : c'est l'action de mordre qui s'apprête.

Théorie de Darwin : trois principes. — Darwin a complété et développé cette théorie (*De l'expression des émotions*). Il essaye de rendre compte des faits d'expression au moyen de trois principes généraux. L'un, celui qu'il nomme **principe de l'antithèse**, est assez hypothétique.

Signes qui sont des vestiges d'actions habituelles et devenues inutiles. — Des deux autres, l'un est nommé par lui : **principe de l'association des habitudes utiles**. En voici l'énoncé : « Les mouvements utiles à l'accomplissement d'un désir ou au soulagement d'une sensation pénible finissent, en se répétant, par devenir si habituels, qu'ils se reproduisent toutes les fois

qu'apparaissent ce désir ou cette sensation, même à un très faible degré, et alors même que leur utilité devient nulle ou très contestable. » — On voit que ce principe enveloppe la loi de Ch. Bell, en y ajoutant. Darwin cherche d'abord chez les animaux des exemples de ces mouvements accomplis à l'origine dans un but déterminé, qui, dans des circonstances analogues, continuent à être accomplis par habitude, quoiqu'ils ne soient plus alors de la moindre utilité.

« Un chien, auquel son maître présente quelque viande appétissante, fixe avec ardeur ses yeux sur cet objet ; et, pendant que les yeux regardent, les deux oreilles se portent en avant, comme si cet objet pouvait être entendu. C'est que le chien a l'habitude, lorsqu'il regarde avec attention, de dresser les oreilles, afin de ne laisser échapper aucun bruit. — Les passions destructives se manifestent chez les animaux par une tension générale du système musculaire, le grincement des dents, la saillie des griffes, la dilatation des yeux et des narines : toutes ces actions reproduisent à un moindre degré celles qui accompagnent l'immolation d'une proie. »

Passons à l'homme... « On expliquera très bien de cette façon les signes de l'acceptation ou du refus : un homme qui rejette énergiquement une proposition fermera presque à coup sûr les yeux et détournera la tête ; mais s'il accepte la proposition, il inclinera la tête, en ouvrant largement les yeux. Pourquoi ? Parce que, dans ce dernier cas, il agit comme s'il voyait clairement la chose elle-même ; et, dans le premier cas, comme s'il ne la voyait pas, ou ne voulait pas la voir. — Une personne qui fait appel à sa mémoire relève souvent les sourcils, comme pour voir ce qu'elle cherche. Elle poursuit sa pensée des yeux. — Un homme indigné se place, sans en avoir conscience, dans l'attitude qui serait convenable pour attaquer son adversaire, bien qu'il n'ait nullement l'intention de l'attaquer en effet. — Le dégoût se manifeste à l'aide de mouvements dans la région de la bouche, semblables à ceux qui accompagnent le vomissement. — La manière la plus raffinée de témoigner le mépris ou le dédain, c'est de détourner les yeux et le visage, en baissant les paupières comme si la personne que l'on méprise ne valait pas la peine de fixer notre regard[1]. »

Signes engendrés par l'excitation du système nerveux. — L'autre principe invoqué par Darwin, c'est celui de l'**action directe sur l'organisme des excitations du système nerveux**, action tout à fait indépendante de la volonté et en grande partie de l'habitude. Chaque fois que le système cérébro-spinal est excité, l'expérience montre qu'une certaine quantité de force nerveuse est engendrée et mise en liberté.

1. Cf. Maudsley, *la Physiologie de l'esprit*, 355 et suiv.

« De là viennent, par exemple, les mouvements sans but des enfants, des animaux, et quelquefois de l'homme mûr dans un transport de joie ou de vif plaisir. Il se manifeste alors une tendance très marquée à des mouvements désordonnés et à l'émission de sons variés (rires bruyants, battements de mains, sauts joyeux des enfants, gambades et aboiements d'un chien mis en liberté, piétinements d'impatience du cheval, etc.).

» D'autres fois certaines émotions, au lieu d'exciter le système nerveux, le troublent, l'affaissent en quelque sorte. C'est ce qui a lieu, par exemple, dans la terreur. La peau devient pâle, la sueur ruisselle, le poil se hérisse, le cœur bat tumultueusement sans envoyer pour cela efficacement le sang dans l'économie ; les facultés intellectuelles sont troublées; bientôt arrive une prostration profonde qui va jusqu'à la défaillance. »

Action simultanée de ces deux principes. — Quelquefois les deux principes énoncés plus haut agissent simultanément. Par exemple, les gestes frénétiques et insensés d'un homme en fureur peuvent être attribués en partie au manque de direction de la force nerveuse produite, en partie aux effets de l'habitude, car ces gestes représentent souvent vaguement l'action de frapper.

Darwin reconnaît lui-même que les principes par lui invoqués n'expliquent pas tous les faits d'expression, mais on ne saurait méconnaître qu'ils en expliquent cependant une bonne partie.

B. **Comment sont-ils compris ? Deux théories : intelligence innée, intelligence acquise.** — Sur la question de savoir comment ces signes sont compris, deux solutions ont été proposées. Les uns prétendent que nous avons été doués, pour comprendre les signes, d'une faculté spéciale, d'un instinct révélateur que l'on a appelé la *faculté d'interprétation*. D'après cette théorie, l'intelligence des signes serait innée ; on les comprend sans expérience, sans éducation, par une sorte de révélation naturelle. — Pour d'autres, l'intelligence des signes naturels s'explique par les facultés ordinaires que tout le monde reconnaît. — Les partisans de la première opinion sont peut-être les plus nombreux : Reid, D. Stewart, Jouffroy, Garnier, etc. D'après Jouffroy, la faculté qui nous fait comprendre ces signes est une faculté analogue à la raison. Un fait étant aperçu, aussitôt la raison nous suggère la cause qu'on n'aperçoit pas. De même, à la vue d'un geste ou d'un mouvement du visage, la faculté qu'il appelle assez improprement *faculté expressive*, nous suggère l'idée de l'état invisible de l'âme.

Discussion : comment on apprend le sens des signes naturels. — Cette théorie est une théorie *paresseuse ;*

et il n'est pas besoin d'un grand effort pour trouver l'explication qu'elle renonce à chercher.

Considérons ce qui se passe chez l'enfant. Un enfant souffre : fatalement cette souffrance s'exprime par des pleurs, des cris, etc. Le cri, pour l'enfant, n'est pas tout d'abord un *signe*, c'est un *fait;* mais ce cri, fréquemment renouvelé, *s'associe* naturellement dans l'esprit de l'enfant avec la douleur intérieure qui le produit. La douleur et le cri vont ensemble dans sa mémoire. Dès lors, quand il entendra le même cri poussé par une autre personne, l'induction la plus simple, ou même le simple jeu de l'association des idées, lui donnera à comprendre que la personne qui pousse le cri éprouve de la douleur. De même pour l'interprétation du rire, des larmes, etc. — Quoi de plus naturel que cette explication? et qu'est-il besoin d'imaginer une faculté mystérieuse, quand l'association des idées rend si aisément compte du phénomène? Un animal, et des plus infimes, est capable d'associations de ce genre; pourquoi refuser à l'enfant la même capacité [1] ?

Objection. — A cette théorie on oppose une objection : Il est des signes que l'enfant semble comprendre du premier coup, sans qu'aucune expérience ait pu l'instruire de leur signification. Regardez, dit-on, un enfant avec un visage menaçant, il s'effraye ; regardez-le avec un visage souriant, il manifeste son contentement. Comment l'enfant peut-il savoir ce que signifient ces diverses expressions du visage? Il n'a pas remarqué dans un miroir l'expression de ses propres traits quand il était en colère ou de bonne humeur. Il ne saurait donc avoir associé, par son expérience personnelle, les diverses expressions du visage à l'idée des diverses dispositions intérieures. C'est donc la nature elle-même qui lui révèle, avant toute expérience, la signification de ces expressions.

Réponse. — Mais est-il bien sûr que, dès les premiers jours ou les premières semaines, l'enfant soit effrayé par un visage menaçant, ou mis de bonne humeur par le sourire? Darwin rapporte qu'en présence de son fils, âgé de quatre mois, il poussa des cris étranges, fit des grimaces horribles, et que cris et grimaces ne firent que l'amuser. Ce n'est donc qu'assez tard que l'enfant se montre sensible à l'expression des traits. Et dès lors il a eu amplement le temps de faire son expérience.

1. Cf. Alb. Lemoine, *la Physionomie et la Parole.*

« Dès les premiers temps de l'enfance, dit justement M. Bain, nous apprenons la signification du sourire. Le sourire de la mère ou de la nourrice veut dire pour l'enfant tout ce qu'il aime, le lait, le jeu, l'excitation du mouvement, la compagnie; le regard sévère est toujours associé à la privation et à la peine. Une association se noue bien vite entre un arrangement de traits et les choses agréables de la vie, une autre association entre un autre arrangement et tous les maux que l'homme peut infliger; et par suite le premier a le pouvoir de répandre une influence joyeuse ; le second inspire l'abattement et la tristesse. »

Conclusion. — Concluons donc : Il n'y a pas de signes compris du premier coup, grâce à une révélation naturelle, et « il n'est pas vrai de dire, alors que tous les hommes savent de science acquise que la fumée est le signe du feu, qu'ils savent de science infuse que les cris sont le signe de la douleur » (A. Lemoine). Rien de plus facile sans doute à acquérir que l'intelligence des signes naturels ; mais cette intelligence est acquise.

§ III

Signes qui, naturels à l'origine, deviennent conventionnels. — Nous n'avons, dans ce qui précède, reconnu que deux espèces de signes : les signes naturels et les signes conventionnels. Mais il y a bien des signes, et justement les plus importants, qui ne se rangent ni dans l'une ni dans l'autre de ces catégories. Il y a des signes qui, *naturels à l'origine,* cessent peu à peu de l'être et *tendent à devenir de plus en plus conventionnels,* à mesure qu'ils se modifient et se compliquent, ou quelquefois s'abrègent, par l'usage intentionnel qu'on en fait. Ainsi, certains gestes accompagnent naturellement certaines actions : étant répétés d'une manière sommaire par quelqu'un qui veut donner l'idée de cette même action, ils deviennent conventionnels. De même une interjection est d'abord naturelle ; elle cesse de l'être quand elle devient la racine d'un mot. Un dessin qui reproduit un objet peut aussi, en un sens, s'appeler un signe naturel ; il cesse de l'être lorsqu'il devient tellement abréviatif, qu'il ne suggère plus l'idée de l'objet en vertu de la ressemblance, mais en vertu de l'usage que l'on connaît.

Ce sont les plus importants. — Ce sont justement de tels signes, — c'est-à-dire non point des signes inventés un certain jour, par un certain individu, comme les signes télégraphiques, mais des

signes dérivés peu à peu des signes naturels, par modifications et complications insensibles, — qui constituent la matière des trois espèces de langages les plus importantes, à savoir : du **langage gesticulé** ou d'action, du **langage parlé** ou de la parole, du **langage écrit** ou de l'écriture. On va en parler plus au long.

CHAPITRE XLIII

DU LANGAGE

DIVERSES ESPÈCES DE LANGAGES. LANGAGE PARLÉ : SON ORIGINE. L'ÉCRITURE

Un langage est un ensemble de signes par lesquels l'homme manifeste au dehors ses états de conscience.

§ I

Diverses espèces de langages suivant la nature du signe. — Les signes qui servent de matière au langage peuvent être perçus par le tact (**langage tactile**), par la vue (**langage oculaire**), par l'ouïe (**langage auriculaire**). Ce sont des contacts et pressions ; des mouvements, dessins ou figures ; des sons. Les odeurs ou saveurs ne sauraient servir de matière au langage, parce qu'on ne produit pas des sensations de ce genre à volonté.

Avantages du langage vocal. — Le langage tactile a servi parfois à faire l'éducation d'aveugles-sourds-muets [1]. — Le langage oculaire est employé principalement par les sourds-muets. Les signes visibles ont l'inconvénient de ne pouvoir être employés dans l'obscurité, de ne pas attirer l'attention de celui auquel ils s'adressent lorsqu'ils sont en dehors du champ de sa vision actuelle; de n'avoir pas toute la rapidité désirable. — Le langage vocal est celui qui offre le plus d'avantages. La voix éveille l'attention; on l'entend de nuit comme de jour; de plus, la variété des sons vocaux est suffisante et leur rapidité est extrême. On a calculé que deux mille lettres combinées en plusieurs mots peuvent être prononcées et distinctement perçues en une minute. Il n'est donc pas étonnant que le langage vocal ait été universellement préféré par l'homme.

1. Voy. dans D. Stewart la notice sur l'éducation de J. Mitchell, et, dans la *Revue phil.*, t. I, la notice du docteur Howe sur l'éducation de Laura Bridgman.

§ II

Espèces de langages suivant la nature du rapport entre le signe et la pensée. — Si, au lieu de considérer la *nature du signe*, matière du langage, on considère la *nature du rapport* qui unit ce signe à la pensée, on distingue d'abord deux sortes de langages, comme deux sortes de signes : le **langage conventionnel** et le **langage naturel.**

Langage conventionnel. — En fait de langage tout à fait conventionnel, on peut citer la langue de la chimie, de l'algèbre, les divers systèmes de notation de la musique, l'écriture télégraphique, etc. (tous ces langages sont écrits). Les signaux de marine, les signaux de l'ancien télégraphe à bras et du télégraphe optique, etc., forment aussi des langages purement conventionnels (non écrits).

Langage naturel : ses limites. — Le langage naturel est celui qui se compose des signes purement naturels. Ceci suppose que ces signes soient l'expression *involontaire* et *non intentionnelle* des faits de conscience qu'ils traduisent. On peut, en ce cas, se demander si le mot de *langage* est bien appliqué. Ce mot semble en effet impliquer intention, réflexion, volonté. — Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que ce langage, si langage il y a, exprime à merveille les sentiments et la volonté (ton et geste impératifs) : c'est un langage *émotionnel;* mais la pensée proprement dite, et surtout la pensée abstraite, n'y trouve point d'expression : ce n'est point un langage *conceptuel.* Comment deviner sur la figure d'un homme qui médite s'il est occupé de problèmes de mathématiques, de philosophie ou de politique ?

Il reste l'auxiliaire de la parole. — Mais s'il n'exprime pas la *nature* propre de la pensée, ce langage exprime admirablement tout sentiment qui, s'ajoutant à la pensée, la soutient, la colore, la nuance, l'anime, lui donne plus ou moins de *force*, de *relief*, d'*intérêt*. Il traduit aussi la fermeté ou l'indécision de la croyance, les degrés de l'affirmation.

Voilà pourquoi ce langage naturel accompagne toujours le langage plus ou moins conventionnel, qui traduit surtout la pensée. Par l'accent, le geste, les mouvements des yeux et de la physionomie, l'accélération ou le ralentissement du débit, la parole semble animée du souffle de vie. Privée de cet auxiliaire, la con-

versation deviendrait d'une monotonie insupportable, l'éloquence existerait à peine. C'est pour cette raison que le langage oral est si supérieur au langage écrit. Encore est-il que, dans notre lecture, nous restituons nous-mêmes mentalement au texte écrit quelque secours de l'accent, du débit et du geste; car, en lisant, nous parlons intérieurement, et un langage naturel intérieur vivifie cette parole intérieure.

§ III

De la parole : quatre opinions sur sa nature et son origine. — Mais quelle place faut-il assigner au langage par excellence, à la parole? Il y a quatre opinions possibles sur ce sujet :

1° La parole est due à une **révélation surnaturelle**. C'est l'opinion d'un grand nombre de théologiens [1]. De Bonald surtout a soutenu cette théorie.

2° La parole est une **révélation naturelle** d'une faculté spéciale, d'un *instinct*. Elle résulte d'une association naturelle entre certaines idées et certaines *formes vocales*. L'homme naît parlant comme il naît pensant. Cette opinion est celle de Reid, Garnier, Jouffroy, Renan, Max Müller. Elle diffère fort peu de la précédente, puisque, pour tous ces auteurs, l'instinct est un don de la Nature ou de Dieu. Bien plus, si l'on compare attentivement les textes les plus importants de Bonald d'un côté, et de MM. Renan et Max Müller de l'autre, on s'apercevra qu'elle n'en diffère même pas du tout [2]. La thèse de la révélation surnaturelle et celle de la révélation naturelle ne font qu'un.

3° A l'extrême opposé se place la théorie qui fait de la parole une **invention artificielle**, réfléchie, conventionnelle de l'homme. Cette thèse n'a plus aujourd'hui aucun partisan. Nul ne soutient plus que l'invention de la parole soit de même nature que l'invention de la nomenclature chimique.

4° Entre ces deux extrêmes, se trouve l'opinion qui considère la

1. Mais non pas de tous. Ce n'est pas l'opinion de Bossuet (*Log.*, I, 3), ni celle de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse (*Contra Eumenium orat.*, 12). « La faculté que nous avons de parler, dit ce dernier, résumant l'opinion de saint Basile, son maître, et la sienne, est l'ouvrage de Dieu; mais l'invention des mots particuliers est l'ouvrage de notre esprit. »

2. De Bonald ne soutient point que Dieu ait matériellement parlé à l'homme, il dit seulement que « le langage a été divinement *inspiré* à l'homme, de sorte qu'il a eu des paroles aussitôt que des pensées et des pensées aussitôt que des paroles ». Or, MM. Renan et Max Müller ne soutiennent rien de plus, rien de moins, qu'une « inspiration divine »

parole comme le résultat d'une **élaboration progressive du langage naturel**, opérée sous la pression du besoin, avec le concours du temps, par l'industrie et la collaboration de toutes les facultés humaines.

Limitation du débat. — C'est entre cette dernière thèse et celle de la révélation instinctive du langage qu'est actuellement circonscrit le débat.

Critique de la théorie du langage instinctif : *A.* **argument tiré de la diversité des langues.** — A la thèse de la révélation instinctive du langage on oppose divers arguments : tous ne se valent pas. L'un des plus employés est tiré de la diversité des langues. Si la nature, dit-on, avait enseigné à l'homme une langue, tous les hommes devraient parler la même langue. Tout au moins devrait-on trouver dans toutes les langues un fond de racines communes. Or les langues étudiées et analysées par les philologues se partagent en trois familles : 1° la **famille indo-européenne** (qui comprend les groupes indien, caucasique, slave, gréco-latin, germanique, etc.) ; 2° la **famille sémitique** (hébreu, chaldéen, arabe, etc.) ; 3° la **famille tartare** ou **touranienne** (chinois, mandchou, thibétain). Entre ces trois familles, les racines sont différentes ; les quelques racines communes s'expliquent par des emprunts ou des onomatopées. Or, s'il en est ainsi, conclut-on, comment admettre que le langage ait été enseigné à l'homme par la nature ? Il serait bien étrange, en effet, que la nature eût enseigné aux hommes trois langues différentes.

Cet argument est sans valeur. — Il faut renoncer à cet argument. Il aurait quelque valeur si les racines que la philologie dégage, par l'analyse, des langues existantes, représentaient réellement les *premiers commencements* du langage. Mais si, comme il est plus probable, ces racines dérivent elles-mêmes de mots antérieurs dont elles sont les débris, si elles supposent avant elles de longs siècles durant lesquels les hommes ont fait usage de la parole, alors l'irréductibilité de ces racines ne prouve rien. Les racines irréductibles pourraient représenter les modifications extrêmes d'une langue mère unique et universelle. Ne sait-on pas que chez certaines peuplades sauvages le vocabulaire est, dans une durée moindre que celle d'une génération, totalement renouvelé ?

« Dans l'état actuel de la linguistique, dit Withney (*la Vie du langage*, p. 221), la comparaison des éléments radicaux entre les diverses langues est entourée de trop d'incertitudes et de dangers pour avoir la

moindre valeur. Tout ce qui a été fait dans ce sens jusqu'à ce jour est non avenu. Celui qui sait combien est immense la difficulté d'arriver aux racines, même dans des langues aussi connues que celles de la famille indo-européenne, et cela malgré la conservation exceptionnelle de ses plus anciens dialectes, celui-là n'est point exposé à fonder son espoir sur la comparaison des racines. La linguistique ne prouvera jamais ni la communauté des premiers germes du langage, ni leur diversité.... Il n'y a point de limites à la diversité qui peut résulter des différents développements entre des langues originairement une. »

Il peut être remplacé par un argument tiré de l'évolution des langues dans le temps. — Mais si les partisans de l'origine instinctive du langage peuvent, de la sorte, en alléguant la possibilité illimitée de modification d'une langue donnée, repousser l'argument tiré de la diversité des langues, leur réponse même fait naître un nouvel argument. Car cette modification, ce renouvellement incessant du langage, qu'est-il autre chose qu'une *création continuée* du langage? Et si, d'une langue supposée fournie par la nature, l'homme peut tirer ainsi tant de langues différentes, pourquoi lui serait-il impossible d'en faire autant, en prenant comme point de départ et comme matière première le langage naturel? — On prétend que l'homme parle d'instinct. Mais alors le langage, comme tous les instincts, ne pourrait se prêter qu'à des modifications *lentes* et *insensibles*. Si, au contraire, le langage se modifie incessamment et peut se transformer du tout au tout, c'est qu'il est l'œuvre de la pensée. — L'argument tiré de la *diversité des langues dans l'espace* est ainsi remplacé par un argument tiré de la *diversité des langues dans le temps*.

B. **Cette théorie pèche doublement contre la loi d'économie : innéité des mots, innéité des idées correspondantes.** — Mais le principal argument contre cette théorie, c'est qu'elle est condamnée par la *loi d'économie*. Elle est, en effet, inutilement *onéreuse*, et cela à un double titre : 1° elle admet inutilement l'innéité d'une langue dans l'esprit de l'homme ; 2° cette innéité d'une langue implique elle-même, qu'on le veuille ou non, l'innéité de toutes les idées correspondant aux mots de cette langue.

Commençons par ce second point. On prétend que l'homme naît parlant comme il naît pensant; qu'aussitôt une pensée conçue, aussitôt s'est présenté à son esprit le mot pour l'exprimer. Par exemple, l'homme n'a pas eu plutôt dans la pensée les idées de *voir*,

ou de *labourer*, qu'il a eu sur les lèvres les racines *id* ou *ar* pour les traduire. Telle est la thèse de MM. Renan et Max Müller. — Or ceci ne suppose pas seulement que les racines sont innées, mais encore que les idées correspondantes sont innées. Avoir, en effet, dans l'esprit cinq ou six cents articulations qui ne seraient rattachées à rien, ce ne serait pas véritablement avoir des *mots*, des racines, mais de simples *sons* sans aucune utilité. Si la nature a vraiment enseigné à l'homme une langue, elle ne lui a pas fait cadeau seulement d'une liste de mots : il a fallu qu'elle lui enseignât en même temps l'*usage*, l'emploi, et, par conséquent, le *sens* de ces mots. On n'a pas appris à un enfant le latin par cela seul qu'on lui a mis en main un dictionnaire.

Pour qu'il y ait une langue naturelle, il faut donc, non seulement que le mot soit naturel, mais que l'application du mot soit naturelle. Il faut une *association innée* entre le mot et l'idée. Alors seulement il se pourra faire que, telle idée apparaissant, telle racine se présente spontanément à sa suite.

En deux mots, de deux choses l'une : ou la nature a donné simplement à l'homme une provision de sons articulés, en lui laissant le soin d'en faire l'application : auquel cas la *signification*, le langage, sont vraiment d'invention humaine, au même titre que sont d'invention humaine les édifices élevés par la main de l'homme avec les pierres que lui a fournies la nature ; ou bien la nature a enseigné à l'homme les sons et leur application : auquel cas ce n'est pas seulement le langage qu'il faut rapporter à l'instinct, mais toutes les idées qu'exprime le langage, et que nous attribuons à l'exercice des sens, à l'expérience, à la réflexion ; en un mot, les principes de toutes les sciences et de tous les arts. — Quel partisan de l'innéité osera aller jusque-là ?

Vraie théorie. — Il faut donc adopter la théorie qui, n'admettant l'innéité ni des idées, ni des mots, explique les idées et les mots, et l'expression des idées au moyen des mots, par l'exercice et le développement naturel des facultés humaines.

§ IV

Développement de cette théorie : position du problème : le langage initial est rudimentaire. — Il importe d'abord de bien poser la question. Si la création du langage a paru si souvent au-dessus des forces humaines, c'est que,

considérant d'une part nos langues si savantes, si compliquées, et d'autre part l'homme primitif, faible, à tous égards, et ignorant comme il devait l'être, la disproportion paraît telle, qu'on ne peut concevoir qu'une œuvre semblable soit sortie des mains d'un semblable ouvrier. Mais la disproportion est la même entre la taille de l'homme et la hauteur d'une tour. L'homme a pourtant construit l'édifice, mais pierre à pierre. La disproportion est la même entre l'intelligence de l'homme primitif et les hautes mathématiques : l'homme a pourtant inventé les mathématiques, mais « en inventant d'abord, dit Withney, que un et un font deux », pour s'élever ensuite, d'invention en invention, comme de degré en degré, jusqu'aux mathématiques transcendantes. De même l'homme a inventé le langage, mais en commençant par quelques cris à peine articulés, qui sont devenus de véritables langues, grâce au travail incessant « de milliers de générations, et de milliards d'individus ». (Withney, *ibid.*, 254.)

Le langage ne débute pas par des racines abstraites et générales. — Prenons donc les choses à leurs commencements. Pour cela, il ne faut point, comme le fait Max Müller, s'arrêter aux quelques centaines de racines que le philologue trouve comme résidu de l'analyse des langues existantes. Telles sont les racines *i*, qui signifie aller ; *ad*, manger ; *ard*, blesser ; *mar*, broyer ; *spas*, regarder ; etc. M. Bréal a démontré (*Mélanges de mythologie et de linguistique*), par des raisons philologiques, que ces racines ne représentent nullement les débuts de la parole, que dans ces racines verbales se cachent des substantifs usités à une époque très reculée ; et il a parfaitement expliqué comment ces substantifs, ayant donné naissance à ces racines, avaient dû ensuite être éliminés de la langue usuelle, vu la facilité que ces racines offraient, pour la formation régulière, à l'aide de suffixes, d'une multitude de mots nouveaux. Les mots anciens en créant les racines ont fait souche de mots, et, sous la végétation luxuriante sortie de ces souches, ils ont péri étouffés.

Pour nous en tenir ici à des raisons psychologiques, quoi de plus singulier que d'imaginer la parole débutant « par des types phonétiques aussi arrêtés dans leur forme et aussi abstraits dans leur signification que les racines[1] ? » (Bréal, *ibid.*, 410.) Ni la parole ni la pensée ne sont aussi distinctes et aussi abstraites à l'origine.

1. C'est apparemment parce qu'il a cru que la parole débutait de la sorte que Max Müller a assigné à la parole une origine transcendante.

L'homme est bien un animal essentiellement généralisateur, et c'est par la généralisation que s'explique, on le verra, toute l'évolution du langage. Mais l'idée générale présuppose l'idée particulière, et de même des mots abstraits et généraux présupposent des mots concrets et particuliers.

Vrai point de départ : le langage naturel. — Prenons donc un point de départ plus reculé et moins arbitraire : quand la racine existe, avec son sens abstrait et général, le langage est créé de toutes pièces, et déjà sans doute depuis bien des siècles. Si l'on veut assister aux débuts mêmes du langage, le point de départ à prendre, c'est le langage naturel.

Quatre stades successifs dans l'évolution du langage : 1° emploi intentionnel de certains signes particuliers. — Distinguons maintenant plusieurs stades successifs. — On peut dire que l'origine première du langage, c'est l'idée même, c'est l'**intention du langage**. Par suite, l'ensemble des signes qui, sans intention de notre part, traduisent naturellement nos émotions intérieures, ne constituent pas, à vrai dire, un langage. Mais le langage naît du moment où un de ces signes est intentionnellement produit et répété pour signifier l'émotion dont il était d'abord l'expression naturelle. Tout enfant, comme l'a bien vu M. de Biran, invente pour son propre compte le langage au moment où, ayant remarqué que ses cris de douleur provoquent l'empressement de la nourrice, il pousse intentionnellement le même cri pour s'attirer les mêmes soins. Cet artifice innocent auquel tout enfant a recours, c'est le germe infinitésimal du langage artificiel.

2° Conception de l'idée générale du signe et du langage. — Un second pas, plus important encore, doit être fait : il s'agit de s'élever de l'emploi d'un signe particulier pour une fin particulière, à l'idée de l'emploi de signes en général pour des fins de toutes sortes. Il s'agit de s'élever à l'**idée générale du signe** comme instrument universel pour tout exprimer. Car c'est cette *idée* qu'il est possible de tout exprimer, de tout dire, qui engendre le *besoin* de tout exprimer ; et ce besoin, à son tour, engendre les *efforts* incessants pour tout exprimer, d'où résulte le langage. — Or cette idée abstraite d'une possibilité générale de signification, indépendante de l'usage de tel ou tel signe particulier, l'enfant s'y élève aisément, l'animal ne le fait jamais [1].

1. Voyez, sur ce point, le passage de W. James, cité ch. XVIII, § 3

L'animal parlerait peut-être aussi bien que nous, s'il avait seulement une fois l'idée de parler. Car, cette idée conçue, tout le reste suit naturellement. Mais cette idée il ne l'a pas ; l'homme l'a.

L'homme donc, parce qu'il est un être intelligent, arrive naturellement à l'idée du langage, et il éprouve le besoin du langage. Par quels *moyens* va-t-il réaliser cette idée et satisfaire ce besoin ?

3° **Création du matériel de la langue par emprunts au langage naturel.** — Au langage il faut une **matière** que l'homme est incapable de créer de toutes pièces. Qu'à cela ne tienne ! la matière nécessaire lui est fournie par le **langage naturel.**

Le langage naturel met à sa disposition deux sortes de signes, susceptibles d'être reproduits et variés à volonté : les gestes et les sons.

« C'est une erreur née de l'habitude, dit justement Withney (*ibid.*, 237), de regarder la voix comme l'instrument spécifique exclusif du langage... Le geste et la pantomime sont tout aussi naturels et intelligibles que le cri ; et, dans l'état primitif du langage, les moyens visibles peuvent avoir prévalu longtemps sur les moyens audibles... Ce n'est que par un procédé de sélection naturelle, et parce que le mieux adapté doit triompher, que la voix est devenue le moyen prédominant, à tel point que nous avons donné à la communication de la pensée le nom de *langage* (jeu de la langue). »

Si les hommes eussent été sourds, ils parleraient par gestes.

« Lorsque, pour une raison quelconque, dit D. Stewart, le langage des gestes est le seul auquel on puisse recourir, il ne tarde pas à se compliquer, à s'enrichir, et aux signes purement naturels qui en restent le fonds s'ajoutent bien d'autres signes qui ne sont pas aussi naturels que les premiers. Tel est le langage qui s'établit bientôt entre des sourds-muets réunis en société. (Il ne s'agit pas ici bien entendu des signes conventionnels créés par les entendants à l'usage des sourds, signes qui représentent indirectement les idées en représentant les lettres et les syllabes qui composent les mots). Il paraît que ce langage dépasse de bien loin les limites qu'on était tenté de lui assigner ; que les idées morales et abstraites sont de son ressort ; qu'il offre, par exemple, des signes pour exprimer des rapports de nombre, de temps, de lieu. — Tel est aussi, au rapport des voyageurs, un certain langage usité chez les tribus indiennes, à l'aide duquel elles s'entendent dans toutes les occasions où elles jugent que la parole ne serait pas prudente ou convenable. Par exemple, pour représenter la nuit, ils ferment les yeux et penchent un moment la tête sur la main. Autant de fois ce mouvement est répété, autant de nuits sont indiquées... Tel était encore le langage des pantomimes du théâtre de Rome... Lucien raconte qu'un roi des côtes du Pont-Euxin qui s'était trouvé à Rome sous le temps de Néron,

ayant vu un jour un de ces pantomimes, le demanda à l'empereur pour s'en servir comme d'interprète chez les peuples avec lesquels il ne pouvait avoir de relations à cause des différences de langue. »

Choix du signe vocal. — Le geste aurait donc pu servir à constituer un langage[1] ; mais, à cause de ses avantages, la voix fut préférée, qui relégua peu à peu le langage des gestes au rôle de simple auxiliaire.

Imitation des interjections et des bruits naturels. — Comment donc la parole est-elle dérivée du cri inarticulé ? — Par **la répétition** ou l'**imitation intentionnelle des interjections naturelles**, dans le but de désigner les *émotions* intérieures, qu'elles expriment, et aussi apparemment, dans le but de désigner les *objets* extérieurs, causes de ces émotions ; et, en second lieu, par l'**imitation des bruits** particuliers produits, dans certains cas, par les objets extérieurs (*onomatopées*). Imitation de ses propres sons, imitation des sons extérieurs, c'est par ces deux moyens que l'homme a constitué les premiers éléments du langage. « Ainsi l'interjection *o !*, dans la grammaire japonaise, a la valeur expressive d'un sentiment d'admiration. On l'emploie devant les substantifs comme préfixe d'honneur. » (Zaborowski, *ibid.*, 134 ; voyez, à la suite, de nombreux exemples empruntés à divers ouvrages.) Les enfants de tous les pays désignent le chien par deux syllabes qui imitent son aboiement.

Les premiers mots. — De la sorte a pu se former un premier contingent de mots : ainsi ont pu être désignés d'abord les objets susceptibles de produire une émotion et, par suite, de provoquer une interjection, et les objets susceptibles de produire des sons, comme les animaux, le vent, le tonnerre, la pluie, etc. Tous ces objets semblaient *nous dicter eux-mêmes* le nom qui devait les désigner.

« L'intelligence mutuelle étant le but, et les sons articulés étant le moyen, les choses *audibles*, dit Withney (*ibid.*, 243), seront les premières à être exprimées ; si le moyen eût été autre, les premières choses représentées eussent été autres aussi... Si nous voulions donner l'idée d'un chien et que notre instrument fût un pinceau, nous tracerions le portrait de l'animal ; si notre instrument était le geste, nous tâcherions d'imiter quelques-uns de ses actes visibles les plus caractéristiques, mordre ou remuer la queue ; si notre instrument était la voix, nous dirions *bow-wow*. »

1. « Les communications entre Français et Anglais en Crimée ont consisté principalement en cris interjectifs répétés avec une emphase expressive et un nombre de gestes considérable. » (Zaborowski, *l'Origine du langage*, 123.)

4° Expression des autres objets par applications analogiques des mots existants. — Mais comment arriver, au moyen de la voix, à exprimer tous les autres objets ? — C'est encore la faculté de saisir des rapports ou de généraliser qui permet à l'homme d'accomplir ce pas décisif. Saisissant des rapports entre les objets qu'il a déjà nommés et ceux qu'il veut nommer, l'homme applique à ceux-ci, par extension analogique, en les modifiant plus ou moins, les noms qu'il a déjà donnés à ceux-là[1].

Rapports qui motivent ces applications. — Quelle est la nature de ces rapports ? — Un rapport *quelconque* entre deux objets peut servir de prétexte pour appliquer à l'un le nom déjà donné à l'autre : rapports de temps, de lieu, de cause à effet, etc.

« Deux des grandes forces qui gouvernent la matière, l'*électricité* et le *magnétisme*, ont reçu leur nom, l'une d'un mot grec qui signifie *ambre*, l'autre d'une ville de la Thessalie ; et cela parce que les premiers phénomènes électriques qui frappèrent l'attention se produisirent à l'occasion du frottement d'un morceau d'ambre, et que les pierres qui firent découvrir la force magnétique provenaient de Magnesia. Tout le monde sait l'origine des mots *galvanisme*, *Amérique*, etc. Le mot *tragédie* vient, sans qu'on sache bien pourquoi, d'un mot grec qui signifie *bouc*. » (Withney, *ibid.*)

Ainsi durent souvent procéder les premiers hommes. Ainsi procèdent encore souvent les enfants. Un enfant à qui l'on avait montré des canards sur un étang, en les nommant par leur nom anglais, *quack*, se servit ensuite du même mot *quack* pour désigner l'eau.

Importance spéciale des rapports de ressemblance et d'analogie. — Mais, de tous les rapports qui peuvent motiver l'extension des noms d'un objet à l'autre, ceux qui ont le plus d'importance sont les rapports de *ressemblance* et les rapports d'*analogie*. C'est en vertu d'un rapport de ressemblance que ce même enfant, dont on vient de parler, désignait par le même nom *quack*, non seulement l'eau, mais tous les liquides, non seulement les canards, mais tous les oiseaux, tous les insectes, et enfin toutes les pièces de monnaie, parce que sur un décime français il avait aperçu un aigle. C'est en vertu d'un rapport de ressemblance qu'un autre enfant à qui l'on montrait une statue, s'écria : « La belle poupée ! » C'est en vertu d'un rapport de ressemblance que les habitants de

1. Toute cette théorie sur la création du langage par l'onomatopée, et son extension par l'analogie, est déjà très nettement indiquée par M. de Biran. (Voyez en particulier *Œuvres*, t. I, p. 175 et suiv.

certaines contrées de l'Océanie, qui avaient vu des chiens, mais qui n'avaient jamais vu de porcs, appliquèrent au porc le nom qui leur servait à désigner le chien; etc., etc.

De la sorte, un premier objet ayant reçu un nom *à cause du son* qu'il émet, ce nom passe par extension à un objet qui lui ressemble. Et comme il n'est pas nécessaire que le point de ressemblance soit un son émis par ce second objet, le nom qui, appliqué au premier objet, était une onomatopée, cesse de l'être en s'appliquant au second [1]. — D'où il suit que l'onomatopée, origine première du langage, a dû cesser très promptement d'être l'élément prédominant du langage [2].

Mais l'analogie est encore plus féconde à cet égard que la ressemblance. La ressemblance, c'est la *similitude* entre objets de même genre; l'analogie, c'est la *similitude de rapports* offerts par des objets de genres différents. L'analogie s'étend donc plus loin que la ressemblance.

Analogie des objets entre eux. — Or nous remarquons deux sortes d'analogies. Nous remarquons d'abord des rapports d'analogie entre les objets eux-mêmes [3] : par exemple, entre un navire et un oiseau, entre un père et le pays où l'on est né. De là vient que l'on peut leur donner un même nom.

Analogie des modes de la voix et des modes des objets. — Nous remarquons, en outre, des analogies plus subtiles encore que les précédentes entre les modes de notre propre voix et certaines manières d'être des choses autres que le son.

« Il y a des manières de combiner les sons qui apportent à l'esprit l'idée du *mouvement* rapide, lent, brusque, etc., par l'oreille, aussi bien qu'elle pourrait lui être apportée par la vue. » (Withney, *ibid.*, 243.) — « On croit reconnaître aux sons, dit M. Renouvier (*Psych.*, I, 152), des caractères semblables à ceux que l'on prête aux autres sensations, force, douceur, mollesse, aspérité, grandeur, petitesse, profondeur, rapidité, lenteur, éclat, obscurité et beaucoup d'autres; ces mêmes caractères

1. « Le *coquelicot* tire son nom de la ressemblance de sa couleur avec celle de la crête du *coq*, et ce nom lui-même dérive directement de l'imitation du chant de cet oiseau. En Languedoc, *caracara* désigne à la fois le chant et la fleur... Par le même procédé, le nom du coq a formé lui-même les noms *coquet*, *cocarde*, etc. » (Zaborowski, *ibid.*, 169.)

2. On voit aussi par là à quelles erreurs on est exposé en cherchant dans les mots et les racines une imitation, par le son, des objets que ces mots et ces racines désignent actuellement. Il se peut que ces mots et ces racines aient pour origine l'imitation de quelque objet d'une classe tout à fait différente.

3. Pour parler plus exactement, entre certains rapports qui font partie de l'idée de ces divers objets : les ailes sont à l'oiseau ce que les voiles sont au navire; le père est à ses enfants ce que la patrie est aux citoyens.

s'appliquent aux objets de la conscience, à l'intelligence, à la passion, à la volonté; d'ailleurs on ne se pique pas d'exactitude, et c'est par la poésie que l'homme commence. Ainsi des choses ou des idées quelconques ont pu être qualifiées au moyen de sons, et par suite rappelées et désignées. »

Résumé. — En définitive, le grand moyen de développement du langage, c'est **la métaphore**. Par là on comprend comment les interjections et les onomatopées, au lieu d'être stériles et inféconds, comme le pense Max Müller[1], ont pu faire souche de mots et jouer à l'origine le même rôle que les racines elles-mêmes ont joué beaucoup plus tard. Les onomatopées et les interjections ont été, grâce à la faculté de généralisation, les *premières racines* des langues.

La variété des sens des mots entraîne les variations indépendantes des formes. — Or, comme il arrive qu'un rejeton se détache de la souche d'où il est sorti, et vive d'une vie indépendante, ainsi un même mot, appliqué à des objets différents, a souvent formé une pluralité de mots qui, vivant d'une vie propre et passant par des vicissitudes diverses, ont subi, dans la suite des temps, des modifications distinctes et indépendantes. La philologie enseigne les lois de ces modifications (voy. le livre de M. Withney). De la sorte l'extension du sens des mots, par le moyen des applications analogiques, a pour conséquence la diversification des formes des mots.

Confirmation de ces explications. — Dans cette explication de l'origine du langage, point d'hypothèse qui ne concorde exactement avec la nature des facultés humaines ; point d'hypothèse non plus qui ne soit susceptible d'être vérifiée expérimentalement ; car les procédés auxquels on vient de rapporter l'origine du langage sont identiques à ceux que nous voyons constamment mis en œuvre par l'enfant qui s'essaye à parler, et par tous les hommes en général, dans la transformation et le développement incessants des langues. Sans doute nous ne continuons pas à faire un grand nombre de mots par onomatopée.

« Mais c'est justement parce que, au moyen des premiers mots formés par onomatopée, il est devenu plus facile de s'en procurer d'autres par la différenciation et les nouvelles applications des signes déjà existants. La méthode primitive est tombée comparativement en désuétude,

1. Il est vrai que Max Müller est revenu de cette opinion depuis ses *Leçons sur l'origine du langage*.

quoiqu'elle n'ait jamais été complètement abandonnée. » (Withney, *ibid.*, 245.)

Résumé sur l'origine et l'évolution du langage. — En résumé : 1° Emploi intentionnel d'un cri qui était d'abord simple signe naturel ;

2° Passage de l'emploi d'un signe particulier à l'idée du signe en général ;

3° Reproduction et imitation des interjections spontanées, et de tous les sons extérieurs, pour désigner les états intérieurs ou les objets extérieurs, causes de ces interjections ou de ces sons ;

4° Extension du sens des mots ainsi formés à d'autres objets, par voie d'applications analogiques, d'où résulte en même temps la diversification des mots : — tels sont les quatre stades successifs et les quatre opérations essentielles que l'on peut distinguer dans la création du langage.

§ V

L'écriture : ses services. — *Scripta manent, verba volant*, dit le proverbe. De là la nécessité de l'**écriture**. L'écriture fait d'une idée ou d'un mot fugitif et éphémère une possession pour toujours : κτῆμα εἰς ἀεί (Thucydide).

Ses espèces. — Il y a deux sortes d'écriture. L'une exprime directement la pensée : c'est l'écriture **idéographique**. L'autre exprime les sons qui expriment la pensée ; elle est le signe d'un signe ; « elle réduit à l'unité les instruments de la pensée : » c'est l'écriture **phonétique**.

Écriture idéographique ; ses procédés : le portrait, le symbole. — L'écriture idéographique exprime les objets en imitant leur forme, si ce sont des objets sensibles ; et, si ce sont des objets sans forme, en imitant la forme d'un autre objet qui présente quelque rapport avec celui qu'il s'agit d'exprimer. Dans le premier cas, les dessins sont des *portraits ;* dans le second, des *allégories* et des métaphores. La figure d'un lion, par exemple, servira pour désigner directement le lion, et métaphoriquement le courage[1]. L'écriture procède ici, comme le langage vocal, par extension analogique.

1. Un maître maçon qui ignorait notre écriture phonétique tenait ses livres au moyen de l'écriture idéographique : la figure d'un homme avec un outil signifiait une journée d'ouvrier ; la même figure, plus petite, une journée d'apprenti ; la

Ses inconvénients. — Il est aisé de comprendre les inconvénients d'un pareil système. Le nombre des signes et de leurs combinaisons est illimité. Aussi l'usage de l'écriture idéographique ne peut être, dans une société, à la portée que d'un petit nombre de lettrés. Un Chinois passe sa vie à apprendre à lire et à écrire.

Écriture phonétique : ses avantages. — L'écriture phonétique, au contraire, représentant un petit nombre de sons déterminés par un petit nombre de caractères déterminés, est comprise de tous sans la moindre difficulté.

Ses progrès. — Le difficile fut de l'inventer. La difficulté résidait ici moins dans la conception que dans l'exécution. L'usage de l'écriture idéographique conduisait naturellement à l'idée de l'écriture phonétique ; car, lorsqu'on se trouvait embarrassé pour représenter un objet, on était conduit naturellement à recourir au signe qui figurait un objet distinct, mais *de même nom* (de même son). Ainsi, le tracé d'un cercle était employé par les Égyptiens, soit pour désigner le soleil, qui se nommait *rhâ*, soit pour désigner la syllabe *rhâ* dans les mots où elle entrait. — Mais pour généraliser ce procédé il fallut analyser les éléments distincts de la voix. Or pendant longtemps cette décomposition s'arrêta aux syllabes. L'écriture fut alors *syllabique*. — Ce fut la Grèce qui poussa l'analyse jusqu'aux éléments simples de la voix, consonnes et voyelles. L'écriture devint alors *alphabétique*. L'écriture alphabétique a été, après le langage même, de toutes les inventions humaines la plus féconde en résultats. Elle est l'outil le plus nécessaire à la civilisation et au progrès intellectuel [1].

moitié de la figure, une demi-journée; un pendu dessiné signifiait : son compte est réglé, etc. — En chinois, dit-on, l'idée de la parole, du bavardage, est exprimée par deux femmes qui se regardent.

1. Sur l'histoire de l'écriture, voyez un savant article de M. Maury (*Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1875).

CHAPITRE XLIV

DU LANGAGE (SUITE)

UTILITÉ DU LANGAGE POUR LA PENSÉE

Le langage, intermédiaire entre deux pensées. — Le langage est l'œuvre de la pensée, il lui doit l'existence. — C'est au langage que la pensée doit, en retour, une grande partie de ses progrès.

Le langage est un *intermédiaire entre deux pensées :* un mot exprime une idée de celui qui le prononce, et il est destiné à éveiller une idée chez celui auquel il s'adresse. Le langage est utile à ces deux personnes, à ces deux pensées. En *exprimant* une idée, le langage rend cette idée plus visible et plus maniable pour celui-là même à qui elle appartient. Et en *communiquant* cette idée, le langage, sans l'ôter au premier, la donne à celui qui ne l'avait pas. Comme expression de la pensée, le langage rend donc chaque individu maître de sa propre pensée. Comme moyen de communication de la pensée, le langage rend chaque individu participant des pensées d'autrui.

De ces deux services que nous rend le langage, ce dernier est certainement le seul que l'homme dût attendre du langage en le créant. Le langage naquit du besoin de faire entendre à d'autres sa pensée, non du besoin d'éclaircir sa propre pensée. Mais cet autre service qu'il nous rend par surcroît n'est pas moins réel ; à peine peut-on dire qu'il soit moindre que le précédent. — Étudions successivement ces deux fonctions du langage.

§ I

Utilité du langage pour la pensée qu'il exprime : 1° Il est cause de distinction, parce qu'il impose sa forme analytique à la pensée. — Le premier service que rend le langage à celui qui y exprime sa pensée, c est de la rendre pour

lui-même *plus claire* et *plus distincte*. — D'où vient cette influence du langage? De ce que, pour se traduire par des mots, la pensée est *obligée de s'analyser*. Les langues, principalement les langues les plus parfaites, sont, comme l'a dit Condillac, sinon des *méthodes analytiques*, du moins des *instruments*, ou, pour mieux dire encore, des *causes* perpétuelles d'analyse. En effet, quand la pensée naît dans la conscience, elle naît tout d'un coup; tous ses éléments coexistent et se mêlent intimement. S'agit-il, par exemple, de la conception d'un rapport? Dans la pensée, les idées des différents termes du rapport et la conception du rapport lui-même ne font qu'un. Voulons-nous exprimer cette pensée? Nous sommes obligés d'énoncer *successivement* et séparément ce que nous avions conçu *simultanément* : il faut isoler le sujet de l'attribut, isoler de l'un et de l'autre le rapport conçu. — Donc, par cela même que nous avons mis notre pensée au point voulu pour être exprimée, nous voyons mieux le contenu, les éléments de notre pensée; nous en avons pris une idée plus claire et plus distincte.

Objection. — Réponse. — On a dit souvent à ce propos : « Vous attribuez au langage ce qui appartient à la pensée; le langage ne fait pas l'analyse de la pensée; il l'exprime une fois faite. » — Rien de plus juste; mais c'est le besoin même de parler notre pensée qui nous *force à faire cette analyse;* parce que, lorsqu'une langue est donnée et que cette langue est analytique (toutes le sont plus ou moins), il n'y a moyen de couler notre pensée dans les moules de cette langue qu'en adaptant sa forme à la forme même de la langue.

Il doit cette forme analytique à l'effort d'analyse né du besoin de se faire entendre. — Mais on peut remonter plus haut : pourquoi le langage a-t-il pris lui-même cette forme analytique qu'il *impose* ensuite à la pensée? — Cela résulte naturellement de ce que le langage, étant le moyen de communiquer la pensée, tend naturellement et nécessairement à revêtir la forme la plus commode et la plus efficace pour la communication de la pensée. C'est le besoin de rendre sa pensée claire pour autrui qui fait que l'homme a dû naturellement expliquer, analyser, développer sa pensée. Si l'homme avait toujours gardé sa pensée pour soi, peut-être l'analyse ne serait pas née. On croit toujours voir assez clair dans sa propre pensée, on se comprend soi-même à demi-mots. Mais les autres ne nous comprennent pas à demi-mots ou nous comprennent mal; il faut, pour être bien entendu, s'énoncer nettement,

explicitement. Ceux qui font profession d'enseigner le savent bien. Enseigner, dit-on, c'est apprendre une seconde fois. Oui, car la nécessité d'être compris force à tirer au clair toutes ses idées. Or *tout langage est un enseignement.* Pour dire clairement quoi que ce soit, il faut d'abord bien savoir ce qu'on veut dire. — Ainsi les communications des hommes par le langage forcèrent naturellement les hommes à insister sur leur propre pensée, à l'envisager sous toutes ses faces et dans toutes ses parties. Le langage enregistrait à mesure ces effets de la pensée, devenait analytique comme la pensée. Et aujourd'hui cette forme qu'il a reçue de la pensée, il l'impose à la pensée.

2° **Le langage, cause de distinction, parce qu'il impose sa forme synthétique à la pensée.** — Mais n'est-il pas à craindre que la forme analytique du langage, en séparant les uns des autres les divers éléments de la pensée, n'altère la pensée en la morcelant, en faisant *plusieurs* de ce qui est *un*? — Non, parce que la forme du langage (ceci encore est surtout vrai des langues les plus parfaites) n'est pas seulement *analytique*, elle est encore *synthétique*. Et pour adapter notre pensée à cette forme, il faut faire tout ensemble la *distinction* des éléments de notre pensée et la *synthèse* de ces éléments. — La forme du langage est synthétique : en effet, les genres, les nombres, les cas des adjectifs et des noms, les personnes et les nombres des verbes, les prépositions, les conjonctions, etc., sont autant de moyens de traduire les rapports des idées. Et ce n'est pas seulement les rapports des éléments de chaque jugement qui sont traduits par le langage, ce sont les rapports des jugements entre eux. Il y a, en effet, des propositions principales et des propositions subordonnées, incidentes, etc. Dans les phrases d'une langue tant soit peu savante, on peut distinguer des plans différents : il y a des mots ou des parties de phrase qui font saillie, auxquels est attribuée une place d'élite; il y en a d'autres qui subissent un recul et sont relégués dans l'ombre. Il y a une *perspective* dans le langage.

En tout ceci encore, il est clair que le langage ne fait, comme tout à l'heure, qu'exprimer ce qui existe dans la pensée. Mais, encore ici, c'est la nécessité, pour s'exprimer, d'adapter la pensée aux formes et aux habitudes du langage qui nous force de porter ainsi notre attention sur les rapports de nos idées, et de faire la synthèse de notre pensée, après en avoir fait l'analyse. Par exemple, c'est la nécessité de faire accorder l'adjectif ou le verbe avec le sujet, etc.,

qui force l'écolier qui fait un thème à se rendre compte du rapport des idées.

3° **Le langage, cause de distinction, parce qu'il rend plus visible, en l'extériorisant, la distinction propre de la pensée.**—Il y a plus : le langage éclaircit la pensée non seulement parce qu'il n'y a d'*exprimable* qu'une pensée dont on a fait l'analyse et la synthèse pour l'adapter aux formes du langage, mais encore parce que la clarté qui résulte pour la pensée de ce travail, s'accroît encore par le fait même de l'incorporation de la pensée dans les formes du langage.

En d'autres termes, la pensée, obligée de s'éclaircir *pour* le langage, est encore éclaircie *dans* le langage et *par* le langage.

En voici la raison : Une pensée qui s'est exprimée est une pensée qui s'est pour ainsi dire extériorisée. Le mot parlé ou écrit est une sorte d'objet extérieur auquel, par association, semble s'incorporer la pensée. Il y a ici une illusion qui rappelle toutes celles du même genre qu'on a décrites en parlant de la perception extérieure. Nos sensations de couleur, de son, etc., sont en apparence projetées au dehors et s'incorporent aux objets. De même, la pensée se projette au dehors et s'incorpore au langage; de telle sorte que, lorsque nous entendons parler ou lorsque nous lisons, il nous semble que c'est *dans les mots mêmes* que nous saisissons les idées. Et il n'en va pas autrement quand c'est *notre propre pensée* qui s'exprime dans les mots : il nous semble qu'elle nous soit renvoyée par les mots. Ces mots, c'est nous qui *les parlons*, et pourtant c'est eux qui semblent *nous parler*.

Or voici ce qui résulte de cette intime union de la pensée et du langage. Les mots sont plus distincts les uns des autres que jamais ne peuvent l'être les éléments de la pensée même la mieux analysée, car chaque mot est un tout; chaque mot a un commencement et une fin parfaitement arrêtés; chaque mot est postérieur dans le temps au mot qui le précède, et antérieur au mot qui le suit; de plus, si les mots sont écrits, chaque mot est avant et après tel autre dans l'étendue. Incorporés à ces mots, les éléments de la pensée deviennent, par cet artifice, aussi distincts que ces mots eux-mêmes; leur distinction, au lieu d'apparaître seulement à la conscience intérieure, semble devenir perceptible aux sens : on dirait qu'elle est saisie par l'oreille, si les mots sont parlés; qu'elle est perçue par les yeux, si les mots sont écrits. — Ainsi le langage où s'incorpore la pensée, non seulement exprime la netteté appartenant déjà à

la pensée, et où l'effort même pour s'exprimer l'a conduite, mais encore il lui *communique* la netteté propre qui lui appartient.

4° **Le langage fixe les distinctions faites : conservation des idées abstraites.** — Ajoutons que le langage rend cette distinction de la pensée plus fixe et plus durable. — En effet, les éléments divers que l'analyse distingue dans la pensée, sujets, attributs, rapports etc., ne sont pas *réellement* distincts; en réalité, ils forment un tout, et c'est pourquoi, abandonnés à eux-mêmes, ces éléments tendent à retomber dans la confusion primitive d'où momentanément l'analyse et l'abstraction les ont tirés. Mais les mots du langage sont des touts réellement distincts et ne tendent nullement à rentrer les uns dans les autres. C'est pourquoi, en attachant à ces mots distincts les éléments de pensée que nous avons distingués, ces éléments demeurent dans l'état où nous avons besoin qu'ils demeurent. Par là tous les fruits de notre travail ne sont pas perdus. Les éléments de pensée une fois abstraits, les rapports une fois dégagés, s'ils ont été exprimés dans des mots, demeurent désormais fixés et consignés dans ces mots qui, à première réquisition, peuvent nous les rendre, sans que nous ayons besoin de les chercher de nouveau, avec la même peine, dans la matière complexe et confuse d'où nous les avions extraits. Sans le langage, dit justement Hamilton, les idées abstraites sont des étincelles qui ne brillent que pour mourir[1].

5° **Le langage facilite le maniement des idées. Explication.** — Enfin le langage qui rend nos idées plus claires,

1. Il ne nous paraît pas démontré qu'outre cette influence du langage sur la *conservation* des idées, il faille lui reconnaître encore une influence sur la *remémoration* ou le rappel des idées. (Il ne s'agit pas, bien entendu, du cas où nous lisons ou entendons parler, mais du cas où, livrés à nous-mêmes, nous cherchons à évoquer nos souvenirs pour parler ou pour méditer.) Maine de Biran insiste beaucoup, dans presque tous ses ouvrages, sur le rôle du signe vocal comme agent de remémoration. Il en donne cette explication, que les souvenirs en général ne sont pas sous la dépendance de la volonté, tandis que les mots sont sous la dépendance de la volonté, parce que l'organe vocal est lui-même sous cette dépendance. Nous pouvons à volonté reproduire les mots (à voix haute, à voix basse, ou par la parole intérieure) ; et, comme à ces mots sont associés les divers souvenirs, par cette répétition volontaire des mots nous restaurons à volonté ces souvenirs.

Il est étrange que Maine de Biran ne se fasse pas cette objection que, pour *vouloir prononcer* un mot, il faut avoir déjà l'*idée* de ce mot, et, par conséquent, que le souvenir du mot, aussi bien qu'aucun autre souvenir, est indépendant de la volonté. Que de fois nous cherchons inutilement un mot ! A quoi sert alors le pouvoir qu'on a de le prononcer quand on en a l'idée?

De plus, dire que les mots sont les agents de la remémoration, c'est dire que nous pensons d'abord avec des mots et que les mots suggèrent les idées. Mais, sauf exception, qui ne voit que ce sont les idées, au contraire, qui amènent les mots à leur suite? Un écolier qui récite une leçon va souvent sans doute des mots aux idées ; mais un homme qui pense, qui cherche, qui réfléchit, va des idées aux mots.

plus durables, les rend encore plus maniables, et nous permet d'accomplir avec plus d'aisance toutes les opérations intellectuelles. Le fait est incontestable et incontesté. Mais il est difficile d'en rendre raison, et sur ce point tout le monde n'est pas d'accord.

Est-ce en substituant le mot à l'image? — Pour beaucoup de psychologues, l'utilité du langage consiste ici en ce que le mot *remplace l'image*. On fait remarquer que la pensée a toujours besoin de prendre un point d'appui en quelque chose de sensible. Or la nature fournit un point d'appui naturel, qui est l'image. C'est pourquoi naturellement on ne pense pas sans images. — Mais l'image a, dit-on, toutes sortes de défauts : elle est souvent vague et confuse, elle est souvent rebelle à la volonté, elle est particulière. C'est pourquoi cet auxiliaire de la pensée trahit souvent la pensée. — Le mot serait le substitut de l'image. N'ayant aucun des défauts de l'image, précis, distinct, toujours sous la dépendance de la volonté, qui le fait répéter intégralement à l'organe vocal aussi souvent qu'il lui plaît, enfin ne représentant rien de particulier (quand il n'est pas imitatif et figuratif), il est le serviteur fidèle et docile de la pensée dans toutes ses démarches.

Non : pas de pensée sans image. — Cette explication ne nous semble pas exacte. Le mot ne peut pas remplacer l'image pour servir de symbole immédiat à la pensée, par la bonne raison que *sans image il n'y a pas de pensée*. Non certes que la pensée soit toute en images; mais la pensée, qui est la perception des rapports, suppose toujours la perception des termes imaginatifs entre lesquels existent ces rapports (ch. XXI, § 6). Par exemple, la matière de l'idée générale d'homme physique, c'est l'idée d'un certain *nombre* d'organes et d'une certaine *proportion* de ces organes. Mais comment penser ce nombre, cette proportion, indépendamment de toute représentation des organes eux-mêmes? De même pour l'idée d'un triangle. De même pour les idées générales des choses morales, comme l'idée de la vertu, du vice, etc. Impossible de penser les rapports qui sont la matière de ces idées sans penser aussi, plus ou moins expressément, les termes qui sont la matière de ces rapports [1]. Donc pas de pensée sans image. — Par conséquent, le mot ne peut pas se substituer à l'image, car en éliminant l'image il éliminerait la pensée.

1. Que ces termes soient ici psychologiques au lieu d'être physiques, il importe peu : l'imagination, au sens où on l'entend ici, c'est la représentation de tout objet concret et particulier, soit spirituel, soit matériel.

C'est en substituant dans une certaine mesure le mot à l'idée. — Comment donc expliquer le secours que le mot apporte incontestablement à la pensée dans toutes ses opérations? — Nous ne voyons d'autre réponse possible que celle-ci : le mot nous aide dans nos opérations parce qu'il est, *dans une certaine mesure*, le substitut tout à la fois *de l'image et de la pensée*. Le mot facilite les opérations de l'esprit parce que ces opérations, au lieu de s'exécuter uniquement sur la pensée, chose essentiellement fuyante, ondoyante, capricieuse, rebelle, s'exécutent principalement sur le mot lui-même, qui a toutes les qualités opposées à ces défauts.

Exemples : opérations mathématiques. — La chose est manifeste dans les opérations les plus hautes de l'esprit, les opérations mathématiques. Comment le mathématicien pourrait-il suivre de la pensée les transformations des quantités diverses qu'il manie dans ses équations? Ces transformations sont absolument irreprésentables. Aussi le mathématicien opère-t-il exclusivement *avec le signe* et *sur le signe*. Il ne songe à la chose signifiée elle-même qu'au début et à la fin de l'opération. Nous faisons de même dans les plus simples opérations arithmétiques : les nombres, à part les quatre ou cinq premiers, ne sont jamais, ne peuvent pas être effectivement représentés.

Raisonnements ordinaires. — Sans doute il n'en est pas de même dans les raisonnements ordinaires. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir une algèbre universelle, qui dispenserait de penser : le *Grand Art* de Raymond Lulle, la *Spécieuse universelle* de Leibniz, sont des conceptions évidemment chimériques. Dans les raisonnements ordinaires, les mots n'ont jamais un sens assez précis, une valeur assez déterminée pour qu'on puisse perdre tout à fait les idées de vue et retenir seulement les mots. Mais que notre attention soit souvent fixée sur le mot plus que sur l'idée, que même, par instants, l'idée disparaisse de la conscience, c'est ce qui ne peut guère être contesté.

Condillac, D. Stewart, bien d'autres, font remarquer justement qu'un raisonnement peut s'accomplir lorsqu'on représente les termes par des lettres. La conclusion résulte, en effet, non de la *nature* propre des termes, mais seulement de leur *rapport*. C'est en prenant des lettres comme termes qu'Aristote figure toutes les formes de raisonnement. — Pour savoir, il est vrai, sur quoi va porter le raisonnement, il faut, en posant les termes du raisonnement, regarder aux idées; de même, pour savoir le résultat du

raisonnement une fois accompli, il faut encore regarder aux idées; mais, pour accomplir le raisonnement lui-même, il n'est pas indispensable de tenir l'idée toujours sous ses yeux : l'opération se fait aussi bien en traitant les mots eux-mêmes comme des idées. Supposons que H représente l'idée *homme*, P l'idée *Pierre*, et M l'idée *mortel*. Pour raisonner, il me suffit de dire : tout H est M; or P est H; donc P est M. A la fin de l'opération seulement, je restitue à P et à M leur valeur; il vient : Pierre est mortel.

Résultats. — Voilà ce qui rend si promptes les opérations de l'esprit; voilà ce qui donne des ailes à la pensée : la pensée peut, à chaque instant, se débarrasser de son fardeau précieux, mais encombrant, d'idées et d'images. Elle marche en avant, soutenue par le mot; et, quand il le faut, elle retrouve pourtant présentes à son appel ses idées et ses images. Tel un voyageur, qui, pour faire une ascension, déposerait son bagage au pied de la montagne, et pourtant le retrouverait au sommet, au moment même où il peut lui être utile, comme si quelque fée bienfaisante l'y avait transporté pour lui.

La conversation, la lecture. — Ce n'est pas, remarquons-le, uniquement dans le raisonnement, dans la réflexion, que le mot nous dispense, dans une certaine mesure, de la pensée; c'est aussi dans la lecture, dans la conversation. Quand nous lisons un livre, la moitié des mots peut-être, ou davantage, traverse notre conscience sans y évoquer effectivement et dans leur plénitude les idées qu'ils représentent. Pourtant nous comprenons l'ensemble, et en fin de compte nous sommes aussi éclairés ou charmés que si nous avions réalisé l'une après l'autre toutes les idées. Pourquoi? « C'est que, dit Hume (*Traité*, trad. franç., p. 37), l'habitude que nous avons acquise d'attribuer certaines relations aux idées suit encore les mots indépendamment de ces idées. »

Si l'on ne veut pas admettre que, dans aucun de ces cas, l'idée quitte jamais un seul instant la conscience, tout au moins accordera-t-on qu'elle passe souvent à l'état de *sourde conscience*, tandis que le mot seul reste au premier plan. C'est donc bien toujours en *allégeant la pensée* que le mot facilite les opérations de la pensée.

Résumé. — Tels sont les services rendus par le langage à la pensée même qui s'exprime par le langage. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si nous ne savons pas nous passer du langage, alors même que nous n'avons pas à communiquer à d'autres notre pen-

sée. Nous parlons notre pensée pour nous, non moins que pour les autres. Penser, c'est parler intérieurement [1].

§ II

Utilité du langage comme moyen de communication. Le langage, moyen d'enseignement. — Envisagé comme moyen de communication, le langage est la condition de la société humaine, de l'éducation, du progrès, de la civilisation : inutile d'insister sur tous ces points. — Remarquons seulement ici le secours que la parole reçoit de l'écriture. C'est grâce à l'écriture surtout que les pensées et les découvertes de nos prédécesseurs nous sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. C'est grâce à l'écriture surtout que « l'humanité, suivant le mot de Pascal, peut être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ».

Le langage lui-même est un enseignement. — Pourtant ce n'est pas uniquement grâce à l'écriture. — En effet, ce n'est pas seulement *dans les livres* qu'ils nous ont laissés que sont déposées les pensées et les découvertes de nos prédécesseurs. Les plus importantes, les plus essentielles de ces découvertes, sinon les plus hautes, sont conservées en dépôt *dans les mots* eux-mêmes. De la sorte, ce n'est pas seulement en apprenant à un enfant les diverses sciences *au moyen de la langue* qu'on fait son éducation intellectuelle. C'est aussi, et tout d'abord, en lui enseignant *la langue elle-même.*

« Il peut être pénible pour l'écolier, dit Max Müller, d'étudier les mots, comme pour un cantonnier de casser les pierres le long du chemin. Mais pour l'œil attentif du géologue ces pierres sont pleines d'intérêt : il voit des prodiges dans la grande route, et dans chaque tranchée il lit une page d'histoire. Le langage a également ses merveilles qui lui sont propres, et qu'il révèle aux regards scrutateurs du travailleur laborieux. Il y a des fastes cachés sous sa surface, et chaque mot contient un enseignement. Le langage est un sol sacré ; il est le dépôt de la pensée. » (*Science du langage*, I, 3.)

1. Max Müller cite une langue océanienne où l'idée de *penser* est exprimée par un mot qui signifie proprement *parler dans son estomac*. — Les sourds-muets s'aident en pensant de gestes esquissés ou imaginés, comme nous, de la parole intérieure. — L'aveugle-sourde-muette Laura Bridgman, lorsque elle est seule, « tient avec elle-même de longues conversations, parlant avec une main et répliquant avec l'autre (langage tactile qui lui a été enseigné). Ses doigts sont toujours en mouvement, perpétuellement agités comme les antennes de certains insectes. » (*Rev. phil.*, VIII, 819.)

Ce qu'on apprend en apprenant une langue. — Bien plus, ce n'est pas seulement au travailleur, au philologue que le langage révèle les trésors qu'il recèle; il suffit d'avoir appris une langue, tout en restant d'ailleurs ignorant de l'histoire de la langue, pour y participer. La langue, en effet, est faite par la pensée et elle réfléchit l'état de la pensée. Les distinctions, les classifications du langage reproduisent les distinctions, les classifications de la pensée. Par conséquent, celui qui apprend une langue est initié aux pensées et aux découvertes fondamentales de ceux qui l'ont formée.

« Nos prédécesseurs sur la terre ont employé leurs forces intellectuelles dans toute la suite des générations à observer, à déduire, à classer; nous héritons dans le langage des résultats de leurs travaux. Ainsi ils ont fait la distinction entre vivant et mort; entre animal, végétal et minéral; entre corps, vie, intelligence, esprit, âme et autres idées aussi difficiles.... Notre pensée se coule dans ces moules tout préparés. » (Withney, *ibid.*, 17.)

Apprendre à l'enfant les noms de nombres de 10 à 100, c'est lui donner le secret de tout le système de numération, découverte plus précieuse que le calcul infinitésimal. Que ferait, en effet, le génie mathématique le plus puissant s'il était aux prises avec une langue qui, comme certains dialectes, n'eût de noms distincts que pour les trois ou quatre premiers nombres et confondît les autres sous la dénomination de *plusieurs*?

Habitudes de penser, transmises par la langue. — Ce n'est pas seulement les *pensées* et les *découvertes* essentielles de nos prédécesseurs qui sont en dépôt dans les mots eux-mêmes, mais c'est encore leur *mode* de penser, leurs *habitudes* de pensée. Un peuple ne pense pas de la même façon qu'un autre peuple. Un Français ne conduit pas sa pensée comme un Allemand. Ces différences passent dans la langue, qui réfléchit ainsi les facultés, la structure mentale, la nature d'esprit de ceux qui l'ont faite. C'est ce qui fait le *génie* propre de chaque langue. Or, en apprenant une langue, nous sommes forcés, alors même que la race et l'hérédité ne nous y prédisposeraient pas, à nous plier à ces habitudes. La langue maternelle ne forme donc pas seulement *nos pensées,* mais *notre pensée.* Par suite, c'est grâce à la langue surtout que l'esprit des ancêtres revit dans les descendants. La langue d'une nation, c'est l'âme immortelle de cette nation [1].

1. Tout n'est pas avantage dans cette transmission par le langage : « Comme

§ III

Peut-on dire : Sans langage, pas de pensée ? — Les services que le langage rend à la pensée de tant de manières sont assez grands pour qu'il soit inutile de les exagérer. C'est ce qu'a fait de Bonald, en soutenant que le langage est la condition absolue, *sine qua non*, de la pensée [1].

Réfutation. — Cette thèse est insoutenable : 1° elle est contredite par les faits; — 2° elle choque la raison.

1° **Cette thèse est contraire aux faits.** — Elle est d'abord contredite par les faits.

A. L'animal a des idées, l'enfant a des idées, le sourd-muet et l'aveugle-sourd-muet ont des idées; ils n'ont pas de mots. — On peut dire, il est vrai, que le sourd-muet possède naturellement d'autres signes que les mots. — Admettons-le; toujours est-il que son exemple prouve qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre la pensée et la parole. S'il se sert de signes, c'est que la pensée a besoin de signes, et, à défaut de mots, se crée des signes d'une autre espèce; la pensée existe donc à part des signes, puisqu'elle cherche des signes et qu'elle en crée.

Nous-mêmes nous expérimentons souvent en nous l'existence de l'idée indépendamment du signe: dans le rêve, nous pensons souvent avec des images, sans nommer les objets; dans la veille, nous cherchons souvent le mot qui nous manque pour exprimer notre idée.

B. En fait encore, on constate souvent une disproportion entre la faculté de penser et la faculté du langage. Les penseurs les plus profonds n'ont pas toujours le verbe le plus facile. Cela est vrai des

toutes les traditions, et par son caractère de nécessité plus qu'aucun autre aussi, il fait peser sur le présent toutes les erreurs et les méprises du passé. Formé par des esprits enfants, ignorant tout et dupes de toutes les apparences, il nous implique en quelque sorte dans les rapprochements puérils ou absurdes et les fausses analyses qui ont été son origine. En dépit des redressements successifs dont il a été l'objet, il écarte d'une façon inaperçue notre pensée de la réalité que nous constatons aujourd'hui, fausse le cours de notre raisonnement et donne souvent à nos conceptions actuelles les formes et un peu de la nature des conceptions déchues. » (Zaborowski, (*ibid.*, 183.) — « Tout d'abord, a dit avec profondeur Maine de Biran, l'homme parle comme il pense; après quoi, il pense comme il parle. »

1. De Bonald a résumé sa doctrine dans cette phrase : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée .» — Cela a l'air profond, et n'est qu'une naïveté : il est clair qu'avant de parler sa pensée, c'est-à-dire de l'exprimer par des paroles, il faut penser cette parole; ou, comme dit de Bonald lui-même : « Il est nécessaire d'avoir l'expression de sa pensée pour pouvoir exprimer sa pensée. » Qui donc a jamais contesté cela? La question est tout autre; la voici : Peut-on avoir une pensée sans l'exprimer extérieurement ou intérieurement?

individus, et cela aussi est vrai des peuples (voy. Withney, *ibid.*, p. 144). « Le Chinois fournit une preuve frappante qu'un peuple extrêmement intelligent en toutes choses peut être très inapte au développement linguistique. »

C. Dans l'expression la plus achevée d'une pensée, même dans les langues les plus parfaites, il y a toujours une partie de la pensée qui demeure inexprimée, et que l'esprit est obligé de suppléer (voy. Bréal, *Mélanges de myth. et de ling.* : Les idées latentes du langage). Le langage le plus rigoureux est toujours plein de sous-entendus. Dans les langues plus imparfaites les lacunes de l'expression sont souvent énormes. Toute expression de la pensée par la parole est elliptique; elle indique seulement par des points plus ou moins distants le tracé de la courbe de la pensée. Reste toujours à *relier* ces points par une ligne continue. — L'idée n'est donc pas tout entière dans les mots.

D. Comme l'idée peut exister sans le mot, le mot existe souvent sans l'idée; il nous arrive souvent de lire toute une page sans penser aux choses exprimées. Ceci prouve encore qu'il n'y a pas d'union absolument nécessaire entre le mot et l'idée.

E. La psychologie confirme ces observations, car elle constate que pour voir il suffit d'avoir des yeux; pour imaginer, l'imagination; pour avoir conscience, la conscience; pour juger, la faculté d'apercevoir les rapports; — et que toutes ces opérations s'accomplissent sans le secours des mots. A quoi servent les mots pour sentir les odeurs de la rose et de la violette, et même pour s'apercevoir, ce qui est un jugement, que ces deux sensations sont différentes?

2° **Elle est contraire à la raison.** — Cette thèse choque la raison : En effet, dire que la pensée, non seulement s'appuie sur le mot, mais ne peut absolument pas exister sans le secours du mot, c'est dire que le mot crée la pensée. Le mot accomplirait donc à lui seul l'œuvre de toutes les facultés de l'intelligence? le mot dispenserait de voir, d'entendre, de penser? Mais par quelle vertu mystérieuse le mot pourrait-il produire l'effet qu'on lui prête? C'est chose incompréhensible. Faire dépendre absolument les idées des mots, c'est introduire en psychologie le miracle ou la magie.

Concluons : sans les mots l'homme penserait mal et malaisément, mais il penserait.

CHAPITRE XLV

NOTIONS D'ESTHÉTIQUE

DU BEAU : SA NATURE, SES CONDITIONS. — L'EXPRESSION : LA POÉSIE

§ I

Première méthode de détermination du beau : élimination. — Pour déterminer la nature du beau, procédons d'abord par élimination, et disons ce que le beau n'est pas.

1° **Distinction du beau et du vrai.** — Le beau a été quelquefois confondu avec le vrai. Ces deux notions sont pourtant bien distinctes.

a) Toute vérité n'est pas belle ; exemples : deux et deux font quatre ; l'eau entre en ébullition à cent degrés.

b) Réciproquement, toute beauté n'est pas vraie : il y a souvent de la beauté dans les fictions (centaures, chimères, mythes). Et en quel sens pourrait-on dire qu'un beau paysage, un beau morceau de musique, sont vrais ?

De cette distinction du beau et du vrai il ne faudrait pas conclure qu'il ne puisse y avoir, en aucun cas. rencontre entre le vrai et le beau. Certaines vérités sont appelées belles et certaines beautés sont appelées vraies. Mais, de cela seul que la beauté peut exister sans la vérité, et la vérité sans la beauté, il s'ensuit que le vrai et le beau n'ont pas une même essence. Si donc, parfois ils se rencontrent dans un même objet, c'est en quelque sorte par un heureux accident [1].

2° **Distinction du beau et du bon.** — Le beau ne peut pas davantage s'identifier avec le bien.

1. Une vérité qu'on appelle belle (par exemple, la loi de la gravitation universelle) n'est pas belle en tant qu'elle est vraie, c'est-à-dire en tant qu'elle est exacte ; mais elle est belle en tant qu'elle donne à l'esprit un grand mouvement et ouvre à l'imagination de vastes perspectives. Réciproquement, une beauté qu'on appelle vraie n'a pas dans sa vérité même la raison de sa beauté ; car si, par exemple, c'était la vérité d'un idéal (soit l'idéal de la beauté féminine) qui fît sa beauté, pourquoi le type idéal du crapaud, qui est également vrai, ne serait-il pas également beau ?

a) Le bien, dans le sens où l'on prend ici ce mot[1], c'est la conformité à la loi. Or tout ce qui est bon n'est pas beau : tout animal, toute fleur qui réalisent le type de leur espèce sont bons; or toutes les fleurs, tous les animaux ne sont pas beaux. De même, dans l'ordre moral, bien des actes sont bons, estimables, sans être beaux.

b) Réciproquement, tout ce qui est beau n'est pas bon. Exemple : l'horticulture crée souvent des monstruosités (fleurs doubles, etc.), dans l'intérêt même de la beauté. Dans l'ordre moral, l'art crée aussi des monstres qu'on appelle beaux : le Néron de Racine, l'Iago de Shakespeare, etc.

On juge de la bonté ou perfection au moyen d'un concept.— Outre cette séparation de fait qui peut exister entre le bien et le beau, ce qui encore prouve bien la distinction de ces deux objets, c'est la différence dans la manière dont on juge du bien et du beau. Tout jugement sur la bonté, ou, ce qui est ici la même chose, sur la perfection d'une chose, est un jugement de *connaissance*, qui suppose comme condition préalable la *notion* expresse de ce que cette chose doit être, de sa nature essentielle, de sa définition, de son type, de sa loi. C'est sur la comparaison entre la chose et cette notion que se fonde le jugement.

On ne juge pas du beau au moyen d'un concept.—En est-il ainsi des jugements de goût? — Quelques-uns, il est vrai, l'affirment : on jugerait du beau au moyen d'un concept, d'une règle, d'un idéal. — Nous avons déjà réfuté cette opinion (chap. xx, § 3). Rappelons seulement quelques-unes des difficultés qu'elle soulève.

A. **Il y a des beautés libres.** — Elle est manifestement inapplicable à beaucoup de cas. Quel est l'idéal d'un paysage, d'une ode, d'une symphonie? Ce sont là, dit Kant, de *libres beautés* (*pulchritudo vaga*), c'est-à-dire qui ne sont assujetties à reproduire aucun type déterminé.

B. **Dans les cas de beauté adhérente la conformité au type ne suffit pas.**—Dans les cas mêmes où l'on peut concevoir une notion typique de l'objet, la conformité à cette notion peut bien être une condition *nécessaire* de la beauté, que Kant appelle dans ce cas beauté *adhérente* (*pulchritudo adhærens*), mais elle n'en est pas la condition *déterminante*. Il ne suffit pas que des vers réalisent la formule métrique du vers pour être de bons vers. Il ne suffit pas qu'un visage soit régulier pour être beau. La beauté, dans

1. *Bon* signifie souvent utile. Voyez plus loin la distinction du beau et de l'utile.

tous ces cas, semble résider précisément, non pas tant dans la conformité au type donné que dans ce que l'objet réalise ou possède par surcroît.

C. **L'esthétique n'est pas une science rigoureuse.** — Si le beau était la conformité à un idéal défini et connu de nous, tout le monde devrait s'entendre sur la nature du beau en général, et l'esthétique serait une science positive et rigoureuse[1]. — Tout le monde devrait s'entendre aussi sur le discernement des objets beaux. L'idéal servant comme d'axiome, le goût deviendrait inutile. On jugerait avec certitude du beau et du laid, comme on juge du vrai et du faux, et l'on ne pourrait discuter en matière de goût, non plus qu'en matière d'arithmétique.

D. **Ni une science pratique.** — Si le beau était la conformité à un idéal défini, on pourrait donner des règles sûres pour faire des objets beaux. L'esthétique serait une science *pratique* comme la logique, la physique, la mécanique; on devrait pouvoir faire à coup sûr une belle œuvre, comme on fait à coup sûr un syllogisme correct, ou une machine de la force de 100 chevaux, etc. La connaissance des règles détruirait l'Art comme tel, et la science remplacerait le génie. Reconnaître que la chose est impossible, c'est avouer que le beau n'est pas susceptible d'être défini avec précision; en d'autres termes, qu'il n'y a pas de type défini du beau.

On ne juge donc pas du beau comme du bon et du parfait, par un jugement de connaissance, au moyen d'un concept.

Conclusion. — Le beau et le bien ne sont donc pas identiques par essence. D'où il suit que si parfois ils se rencontrent, c'est par accident.

Il semble donc que la précision des idées ait plus à perdre qu'à gagner au rapprochement si ordinaire de ces trois notions de *vrai*, de *bien* et de *beau* Sans doute le vrai et le bien peuvent être beaux : mais tout au monde peut être beau! Il n'y a guère plus de raison d'identifier la beauté avec la vérité ou la bonté, que de l'identifier avec le son, ou la lumière, ou la vie, ou le mouvement, etc.

3° **Distinction du beau et de l'utile.** — Le beau peut encore moins se confondre avec l'utile.

a) Tout ce qui est utile n'est pas beau : quoi de plus utile qu'une marmite? quoi de plus utile que les intestins et tous les organes intérieurs de la vie? Il serait difficile d'y voir quelque beauté.

1. « Il n'y a pas, dit Kant, de science du beau; il ne peut y avoir qu'une critique du beau. »

b) Réciproquement, tout ce qui est beau n'est pas utile : un tableau, une statue, une mélodie ne servent à rien, sinon à satisfaire le goût dn beau. A quoi sert au diamant son éclat, au coquillage et à la fleur leurs brillantes couleurs, au paon l'ornement de sa queue [1] ?

c) La beauté et l'utilité peuvent, il est vrai, se rencontrer quelquefois dans un même objet; mais même alors la beauté de cet objet ne peut être goûtée que si l'on fait abstraction de son utilité. Un champ de blé est beau pour celui qui le considère d'un regard désintéressé. Il ne l'est plus pour le propriétaire qui le convertit mentalement en sacs de blé ou en piles d'écus.

d) La raison de cette opposition est aisée à comprendre. Dès qu'un objet est envisagé sous le point de vue de l'utilité, la pensée dépasse cet objet qui n'est plus qu'un *moyen* pour une fin distincte de lui-même; en soi, l'objet n'a plus dès lors aucun intérêt. Au contraire, pour sentir la beauté d'un objet, il est indispensable qu'il vaille par lui-même, que la pensée s'y arrête, qu'il soit pour elle une fin en soi. — En d'autres termes, pour qu'un objet soit déclaré beau, il faut qu'il plaise *immédiatement* par lui-même. Or la satisfaction procurée par un objet utile n'est que la prévision d'un plaisir *futur*.

e) Ajoutons encore une différence : l'idée de l'utilité éveille aussitôt le *désir* de posséder l'objet, d'en user pour en retirer l'avantage qui y est attaché ; le sentiment esthétique est au contraire purement *contemplatif* et dégagé de tout intérêt.

§ II

Deuxième méthode : énumération des cas. — Après avoir dit ce que le beau n'est pas, il faut essayer de dire ce qu'il est. — La méthode la plus naturelle paraît être ici le dénombrement

1. D'après les darwinistes, les brillantes couleurs des fleurs leur sont utiles en ce sens qu'elles attirent les insectes, lesquels, se chargeant du pollen des fleurs mâles qu'ils transportent ensuite sur les fleurs femelles, sont ainsi des agents de fécondation. Les brillantes parures des animaux leur sont aussi un avantage dans la lutte pour la vie, par la séduction que leur beauté exerce sur les femelles. De là la *sélection sexuelle.* — Beaucoup de naturalistes estiment qu'on a étrangement exagéré le rôle des insectes dans la fécondation des végétaux et de la sélection sexuelle dans la propagation des animaux. Quoi qu'il en soit, il résulterait de ces théories que la beauté est utile, non pas immédiatement à l'individu même qui en est revêtu, mais seulement à son espèce; et cela, par accident et indirectement, grâce à la présence, chez d'autres êtres, d'un sens de la couleur ou du goût de la beauté. — En tout cas, si la beauté peut avoir parfois quelque utilité, ce n'est amais l'utilité d'une chose qui en fait la beauté.

des cas. Pour déterminer ce qu'est le beau, énumérons les objets qui sont ou peuvent être beaux. Du rapprochement et de la comparaison de ces objets peut-être sera-t-il possible de dégager la nature propre et universelle du beau.

a) Le mot beau éveille parfois l'idée de l'**éclat** : beauté de la lumière, du diamant, de l'or, des couleurs.

b) Parfois c'est l'idée de la **netteté** : une belle impression, une belle empreinte, une belle division d'un discours.

c) Parfois c'est l'idée de la **pureté** : une belle eau, un beau cristal, la beauté de la neige.

d) Parfois c'est l'idée de la **grandeur** : un beau fleuve, une belle montagne, la beauté du ciel, de la mer.

e) Parfois c'est l'idée de l'**ordre**, de l'**unité dans la variété** : la beauté d'une rosace, la beauté du cosmos.

f) Parfois c'est l'idée de la **symétrie** : symétrie rayonnante, répétition de parties semblables autour d'un centre ; symétrie bilatérale, répétition de parties semblables à droite et à gauche d'un plan médian : c'est cette dernière espèce de symétrie qui fait surtout la beauté du type vertébré.

g) Parfois c'est l'idée de la **proportion** : la proportion c'est le développement des parties selon certains rapports. Ces rapports sont déterminés de deux manières et l'on peut distinguer deux sortes de proportions.

Deux sortes de proportions : *A*. proportion habituelle. — Dans certains cas, la proportion est déterminée simplement par le type de l'espèce. Et le type lui-même n'est que la *moyenne* des individus de l'espèce. Cette moyenne se dégage inconsciemment dans notre esprit de la multitude des expériences particulières. Elle est une *habitude*, et par suite elle devient une *exigence* de notre esprit. C'est pourquoi, par exemple, un nez ou une bouche qui s'écartent notablement de la moyenne nous déplaisent.

***B*. Proportion déterminée par la dignité des fonctions.** — Dans d'autres cas, la proportion est déterminée par une sorte d'exigence morale et rationnelle : c'est lorsque nous demandons que le développement des organes soit *proportionnel à la dignité des fonctions*. Cette idée intervient, plus ou moins consciente d'elle-même, dans les jugements que nous portons sur la beauté des différentes classes d'êtres vivants[1]. Les vers ne sont pour ainsi dire

1. Mais comment jugeons-nous de la dignité des fonctions ? — Par l'importance relative que ces mêmes fonctions ont dans l'homme même. De sorte que l'homme

que des tubes digestifs : aussi n'ont-ils aucune beauté animale. Les poissons sont tout ventre : leur forme n'est pas belle, mais seulement parfois leur couleur. — Chez les oiseaux, c'est la poitrine qui prédomine ; elle est l'organe d'une fonction plus élevée, la respiration : aussi y a-t-il déjà plus de noblesse dans la forme de l'oiseau. Le vol aussi est esthétique, du moins chez les grands oiseaux dont l'aile est puissante. Mais la principale beauté de l'oiseau réside dans son plumage ; c'est encore de la beauté minérale. — Chez les mammifères, c'est la locomotion qui devient la fonction principale : aussi le mammifère est-il supérieur à l'oiseau en beauté animale, et les plus beaux parmi les mammifères sont ceux dont le corps et les membres indiquent la plus grande liberté dans le port et la démarche, la plus grande souplesse dans les mouvements. — Quant à l'homme, la beauté de son type consiste en ce que les organes de la nutrition sont chez lui moins apparents que les organes de la locomotion, et que ces organes eux-mêmes sont subordonnés à un organe supérieur, la tête, siège des sens et de la pensée.

Beauté morale : ordre et puissance. — Dans cette énumération des qualités qui produisent en nous le sentiment de la beauté nous n'avons pris nos exemples que dans l'ordre physique. — Ce sont les mêmes qualités, et principalement l'**ordre** et la **grandeur**, qui font la beauté des choses du monde moral. Une belle pensée, c'est une grande pensée ; un beau sentiment, c'est un sentiment qui témoigne d'une grande puissance d'aimer ; une belle action, c'est une action qui prouve une grande force de caractère, ou une grande inspiration. — L'ordre fait aussi la beauté des choses morales, mais moins souvent peut-être que la puissance [1].

Beauté artistique. — Resterait enfin à chercher ce qui fait la beauté, non plus des choses de la nature, soit physiques, soit morales, mais des choses de l'art. Mais il est évident que ce sont les mêmes qualités que celles qui viennent d'être énumérées.

Peut-on réduire tous ces cas à l'unité ? — Tels sont donc les caractères qui, séparés ou réunis, semblent rendre les

est pour nous en ce sens le type de l'animalité. — Cette règle est d'ailleurs, ici comme dans tous les cas où la beauté est soumise à des règles, une condition nécessaire, un principe *limitatif*, mais non une condition suffisante de la beauté.

1. Ne serait-ce pas parce que l'ordre, s'il est parfois l'effet de la force d'intelligence ou de volonté s'appliquant soit à systématiser les idées, soit à harmoniser les passions, peut aussi, dans certains cas, résulter tout simplement d'une certaine médiocrité de nature ? Il n'est pas difficile d'ordonner ses idées quand on en a peu, ni de dompter ses penchants quand on est incapable de fortes passions. Dans les choses de l'âme, la beauté semble donc résulter principalement de la grandeur et de la puissance.

choses belles. Peut-être cette énumération est-elle incomplète. Mais le mal ne serait pas grand. Qu'il y ait un caractère de plus ou de moins dans cette liste, on n'en saura ni plus ni moins quelle est l'essence universelle du beau. — Pour le savoir, il faudrait maintenant réduire ces divers caractères à l'unité, trouver en eux tous quelque propriété commune qui fût dans tous les cas la condition déterminante du sentiment esthétique. Tant que cette propriété ne sera pas découverte, nous ne saurons ni ce que c'est que le beau, ni pourquoi nous le jugeons tel.

Essais de définition universelle. — On a souvent essayé cette réduction à l'unité et prétendu donner la formule universelle du beau.

Définition par l'unité dans la variété. — Le beau a souvent été défini : *l'unité dans la variété.* — Cette définition manque aux deux conditions de toute définition exacte : elle ne convient ni à tout le défini, ni au seul défini.

Elle n'est pas universelle. — Elle ne convient pas à tout le défini : un simple son, une simple couleur, peuvent être beaux ; est-ce l'unité dans la variété qui fait la beauté d'un tapis de neige qui couvre les champs, ou qu'on admire dans un coucher de soleil, dans la charité d'un saint Vincent de Paul, dans le dévouement d'un d'Assas ?

Ni propre. — Elle ne convient pas au seul défini : l'unité dans la variété existe aussi bien dans le caractère d'un scélérat que dans le caractère d'un honnête homme, dans un pourceau que dans un cheval : pourtant ces objets ne sont pas également beaux.

Autre définition : l'expression de l'idée par la matière. — Une autre définition, non moins souvent proposée que la précédente, fait consister le beau dans la manifestation de l'invisible par le visible, de l'âme ou de la force par le corps, de l'idée par la matière, etc. Cette définition, qui s'applique à un grand nombre de cas, a pourtant les mêmes défauts que la précédente.

Elle n'est pas universelle. — Elle ne convient pas à tout le défini : elle ne s'applique qu'à l'une des catégories du beau, le *beau expressif.* Mais toute beauté n'est pas dans l'expression : il y a de la beauté dans les choses spirituelles, dans les choses physiques aussi, et non pas seulement dans la manifestation des choses spirituelles par les choses physiques. En effet, d'une part, une idée, une découverte, par exemple, peuvent être belles en elles-mêmes indépendamment de leur signe ; un sentiment peut être beau indépendam-

ment des mouvements et actions physiques par lesquels il se traduit. — D'autre part, pourquoi nier que les choses physiques soient susceptibles d'avoir aussi leur beauté propre? Un accord de tierce, une simple gamme, une couleur, un accord de couleurs, l'association des couleurs du spectre, etc., autant d'objets qui peuvent avoir leur beauté propre, indépendamment de toute signification.

De plus, l'expression n'est pas l'objet de tous les arts. — On peut remarquer de plus que si toute la beauté était dans l'expression, tous les arts devraient avoir pour principal, pour unique objet, l'expression. Mais il est au contraire des arts pour lesquels la recherche trop assidue de l'expression est un danger, parce qu'elle tend à faire sacrifier l'élément propre de l'art, formes, couleurs ou sons. Les statues grecques sont assez souvent inexpressives. Si l'expression était l'unique beauté, il n'est guère de sculpteur du moyen âge qui ne l'emportât sur Phidias. De même en peinture. Il y a beaucoup plus d'idées dans tel tableau de Greuze ou de Lesueur que dans tous ceux de Corrège ou de Titien. Mais quel peintre épris de son art ratifiera le jugement de M. Cousin qui place Lesueur au-dessus de Corrège et de Titien ? — « Après tout, disait Diderot, j'aime mieux des idées que des couleurs. » — Mais la question est de savoir si la peinture est faite pour exprimer des idées ? Pourquoi, dans ce cas, ne pas s'en tenir à la littérature, puisque les idées s'expriment bien mieux par les mots ? Nul doute que l'idée ne soit plus belle que la forme et la couleur ! Mais c'est justement à cause de cela que le sculpteur et le peintre doivent envisager l'idée d'un œil un peu jaloux. Sans quoi, l'idée attirant à elle toute l'attention de l'artiste qui crée et du spectateur qui juge, formes et couleurs s'évanouiront devant la splendeur de l'idée. L'idée, l'expression, dans les arts plastiques, c'est le péril, c'est presque l'ennemi [1].

1. « A la différence de ce qui a lieu en littérature, il faut reconnaître, dans la peinture et dans la musique, un côté technique ou de métier, ici la mélodie et l'harmonie, là le dessin et le coloris, un élément qui peut se séparer de l'idée à exprimer, qui a son prix en lui-même, qui suffit à constituer une œuvre d'art, et auquel, par conséquent, le sens littéraire de l'œuvre doit se subordonner, tandis qu'il ne saurait, lui, se subordonner à rien. Il faut avant tout que la musique soit de la musique et que la peinture soit de la peinture. Osons aller plus loin et admettre qu'un tableau peut être une œuvre d'art considérable sans qu'aucune idée y préside, témoin les *Noces de Cana* de Véronèse; tandis que la préoccupation littéraire a été souvent fatale à la peinture, témoin presque toute l'œuvre de Paul Delaroche et d'Ary Scheffer... En résumé : la forme dans l'art d'écrire doit être assujettie au fond, et la tentative de donner au style une valeur indépendante trahit la littérature de décadence ; dans la musique, au contraire, et dans les arts plastiques, le fond est assujetti à la forme, et c'est lorsque le fond ou la pensée tend à prédominer que l'art commence à dégénérer. » (Ed. Schérer.)

Elle n'est pas propre. — Cette définition ne convient pas non plus au seul défini. S'il y a des cas où l'expression de l'invisible par le visible a pour effet la beauté, il en est d'autres où l'effet produit est indifférent : par exemple, la mastication, la digestion, la circulation, toutes ces fonctions végétatives, par lesquelles s'exprime la vie, n'ont rien d'esthétique. — Dans certains cas l'expression de l'invisible par le visible a pour effet la laideur : par exemple, l'expression de la haine, de l'envie, de la gourmandise, etc.

Résultat négatif. — Il semble donc impossible de dégager de la comparaison des cas qui provoquent le sentiment du beau, une essence ou forme commune du beau.

L'essence commune du beau doit être un caractère des sentiments esthétiques. — Pourtant cette forme commune doit exister, puisque seule elle peut motiver l'application que nous faisons du mot *beau* à ces cas divers. Si donc cette forme commune ne réside pas **dans les objets** eux-mêmes, il faut conclure qu'elle réside nécessairement **dans le sujet.** Les objets beaux diffèrent entre eux, mais tous ont pour effet de produire en nous un **sentiment de même nature,** le sentiment esthétique. C'est en vertu de cette aptitude à produire un même sentiment que nous appelons ces objets beaux. Ce nom leur est attribué non pas à raison *de leur nature propre*, mais à raison *de leur effet*, de même façon que les objets les plus divers par leur essence, ayant la propriété commune de nous procurer certaines satisfactions, reçoivent le nom commun d'*utiles* ou de *bons.*

Pour trouver l'essence du beau, il faut donc changer de méthode, passer de l'objet au sujet, et de l'*énumération des cas* à **l'analyse psychologique** : l'essence du beau n'est et ne peut être que l'*essence même du sentiment esthétique.*

§ III

Troisième méthode : analyse psychologique, jugement et sentiment esthétiques. — Deux phénomènes se produisent en nous qui prennent le nom d'*esthétiques :* un sentiment et un jugement.

Le jugement est déterminé par le sentiment. — De ces deux phénomènes, lequel est cause, lequel est effet? — Il résulte de ce qu'on a dit plus haut (§ 1) que c'est le sentiment qui provoque le jugement. Nous commençons par sentir la beauté, et c'est à ce

sentiment même que nous la reconnaissons. Si le jugement précédait le sentiment, il ne pourrait se fonder que sur la *connaissance expresse* de la qualité objective qui fait la beauté. Et dès lors on serait toujours en état d'expliquer et de justifier son jugement. Or, non seulement, en fait, la plupart des hommes sont absolument incapables de dire pourquoi telle ou telle chose leur semble belle, mais les philosophes, nous venons de le voir, n'en peuvent dire beaucoup plus long. — Il est donc certain que c'est le sentiment qui précède et *provoque* le jugement.

Il en est l'expression. — Bien plus, ce jugement *ne dépasse pas* ce sentiment; il ne fait que l'*exprimer* et l'*objectiver*. Juger qu'un objet est chaud, c'est exprimer et objectiver sa sensation de chaleur; juger qu'un objet est beau, c'est exprimer et objectiver son sentiment esthétique. Le jugement esthétique, comme tous ceux par lesquels est constituée la représentation du monde extérieur, n'est qu'un cas de projection et d'objectivation des phénomènes intérieurs.

Par conséquent, puisque c'est le sentiment qui motive le jugement, et que c'est ce jugement, à son tour, qui, en objectivant le sentiment, crée le caractère esthétique des objets, tout se réduit à chercher la nature propre du sentiment esthétique.

Tout sentiment est un plaisir. — Or tout sentiment (lorsque ce mot n'est pas pris dans le sens d'inclination) est un plaisir ou une douleur. Le sentiment du beau est un *plaisir*, ou, pour dire la même chose sous forme objective, le beau c'est ce qui plaît, c'est l'*agréable*.

Caractéristique du plaisir esthétique. — On a exagéré la distinction entre l'agréable et le beau. Le beau ne plaît-il pas? Faudrait-il que, pour être beau, le beau fût désagréable? — Mais l'agréable est un *genre* dont le beau est une *espèce*. Reste donc à chercher quelle est dans ce genre la *différence spécifique*, la caractéristique du beau.

Deux modes de l'activité : travail, jeu. — Nous avons distingué ailleurs (ch. XXXVI, sect. 3) *deux modes d'action* de nos facultés : le mode *intéressé* et le mode *esthétique;* d'une part, l'activité sérieuse, le *travail*, qui poursuit un certain objet comme fin ; d'autre part, l'activité de *jeu*, qui se prend elle-même pour fin et n'a d'autre but que de jouir d'elle-même.

Deux sortes de plaisirs : positifs, esthétiques. — A ces deux ordres d'activités correspondent deux *sortes de plaisirs*, deux

catégories de l'agréable : les plaisirs qui résultent de la possession des objets, ou de la réalisation des fins poursuivies, et que l'on peut appeler plaisirs *positifs;* et les plaisirs qui résultent du sentiment que l'activité a d'elle-même : ces derniers sont les plaisirs de jeu ou *plaisirs esthétiques*.

Deux caractères des objets : bonté, beauté. — A ces deux catégories de plaisir correspondent enfin deux *caractères* des objets : en tant qu'ils sont susceptibles de nous procurer la satisfaction du premier genre, les objets sont dits *utiles* ou *bons;* en tant qu'ils sont susceptibles de nous procurer la satisfaction du second genre, les objets sont dits *esthétiques* ou *beaux*.

Conditions du plaisir esthétique : les mêmes que celles du plaisir positif. — Dans quelles conditions les objets nous procurent-ils une satisfaction esthétique? Tout plaisir, a-t-on dit ailleurs (ch. XXXV), résulte de l'exercice normal de nos facultés; tout plaisir suppose donc un certain accord, une certaine convenance entre nos facultés et leur objet : il faut que l'objet soit susceptible de permettre, de favoriser l'exercice normal de ces facultés, de produire en elles *un maximum de stimulation avec un minimum de fatigue.* — Or cette loi est universelle, et s'applique aux plaisirs esthétiques aussi bien qu'aux autres plaisirs. Donc les conditions du plaisir esthétique sont les conditions du plaisir en général, et par conséquent les mêmes qualités de l'objet qui le rendent utile et bon, peuvent aussi le rendre esthétique. Par exemple, il est utile à l'intelligence que des idées soient bien ordonnées, et l'ordre est souvent une fin nécessaire qu'elle poursuit. Or ce même ordre dans les idées peut aussi procurer à l'intelligence un plaisir esthétique.

Différence : l'objet utile plaît par sa matière, l'objet esthétique par sa forme. — Mais comme il y a une différence entre l'activité sérieuse et l'activité de jeu, entre le plaisir qui résulte de l'une et le plaisir qui résulte de l'autre, il faut aussi qu'il y ait une différence entre les objets de ces deux sortes d'activités et les causes de ces deux sortes de plaisirs. — La voici : l'activité sérieuse poursuit la satisfaction nécessaire d'un besoin *réel;* donc elle ne peut être satisfaite que par un objet *réel*, elle exige l'*existence* de son objet : on ne satisfait pas sa faim par un repas imaginaire, ni son ambition par des rêves d'ambition. Mais l'activité de jeu veut jouir simplement d'elle-même et non de l'objet; donc il lui suffit que l'objet mette en jeu l'activité; et peu lui importe que l'objet, au lieu

d'être réel, soit imaginaire, si celui-ci peut lui rendre le même office. L'objet est-il réel? Même alors ce n'est pas sa réalité qui intéresse l'activité de jeu, mais sa manière d'être, son apparence; c'est sa *forme* et non sa *matérialité*. C'est en ce sens que Kant a dit : « Le beau plaît par sa forme et non par sa matière. » Et Schiller développant la même pensée : « Le détachement du réel et l'intérêt pour l'apparence sont une véritable extension de l'humanité et un pas décisif vers la culture [1]. »

Comment un même objet peut causer les deux espèces de plaisir. — On s'explique par là pourquoi les mêmes objets nous causent une satisfaction esthétique à tel moment et non à tel autre. C'est que, suivant que l'activité est une activité sérieuse ou une activité de jeu, l'attention se porte sur le fond ou sur la forme. Si quelqu'un nous annonce une nouvelle importante, tout occupés de l'idée, nous ne songerons pas à remarquer les qualités du signe, c'est-à-dire, par exemple, le timbre de la voix. Au contraire, si nous entendons lire, par cette même personne, une pièce de poésie, le timbre de sa voix nous charmera peut-être. Les mêmes mouvements, les mêmes couleurs, les mêmes sons, etc., peuvent ainsi avoir ou n'avoir pas pour nous un caractère esthétique suivant qu'ils sont la *fin* même de notre activité, ou des *moyens* et des signes pour une autre fin. Dans le premier cas, en effet, la conscience s'arrête et insiste sur eux avec complaisance; dans le second cas, elle a hâte de s'en débarrasser pour passer à autre chose. De même façon un homme fort affamé est indifférent et insensible à la qualité des mets qu'on lui sert.

Deux catégories du plaisir esthétique : plaisir du jeu proprement dit, plaisir du beau. — Telle est la nature, telles sont les conditions du sentiment esthétique en général. On peut maintenant distinguer deux catégories de ces sentiments : le plaisir du jeu proprement dit, qui résulte de l'exercice esthétique de nos *facultés actives :* jeux des enfants, jeux imitant les exercices de la vie active (danses guerrières, chasses, etc.); et le plaisir du beau, qui résulte de l'exercice esthétique de nos *facultés représentatives :* sens, imagination, association des idées, entendement.

Pas de différence fondamentale. — Mais il ne faut pas attacher trop d'importance à cette distinction. Des deux parts, en effet, le plaisir est essentiellement de même nature; il est le résul-

1. De tout cela il résulte, comme on l'a déjà vu, que les jouissances esthétiques supposent l'affranchissement du besoin.

tat du jeu désintéressé des facultés. — En outre, l'opposition entre les facultés actives et les facultés représentatives n'est pas aussi fondamentale qu'elle paraît. Dans les œuvres dramatiques, par exemple, c'est l'imagination qui est mise en jeu, tant chez l'artiste qui les crée que chez le spectateur qui en jouit. Mais qu'est-ce que l'imagination d'une action, d'un sentiment, d'une passion, sinon un commencement de cette action, de ce sentiment, de cette passion même? Ne faut-il pas, pour goûter un drame, à plus forte raison pour le créer, être réellement agité par les sentiments, les passions prêtées aux personnages? La beauté du drame résulte donc au fond, dans ce cas, du jeu de nos facultés actives.

Vérification de la théorie. — Cette réserve faite, vérifions la théorie proposée, en parcourant rapidement l'échelle des plaisirs esthétiques, en ce sens étroit du mot, qui en est le sens le plus ordinaire.

Goût : pas d'exercice esthétique. — Nous ne reconnaissons pas de beauté dans les objets du **goût**. — Pourquoi? Parce que l'exercice du goût est trop étroitement lié à l'exercice des fonctions indispensables à la vie. Goûter, c'est en même temps boire et manger, et l'idée de saveur est presque inséparable de l'idée d'aliment : voilà pourquoi il n'y a pas d'exercice proprement esthétique du sens du goût ni de beauté dans les saveurs.

Odorat : exercice esthétique rudimentaire. — L'exercice de l'**odorat** est au contraire plus indépendant des fonctions qui servent à la vie. L'odeur peut avoir déjà quelque caractère esthétique. Elle s'associe parfois heureusement à d'autres sensations ou sentiments proprement esthétiques et les complète. Le charme d'une fleur tient, en partie, à son odeur; le charme de la campagne, aux odeurs suaves qui montent des champs et des bois. — Par suite, en vertu de cette association, l'odeur seule peut rappeler ces satisfactions esthétiques; elle prend alors un caractère éminemment *poétique* (voy. plus bas la distinction du beau et du poétique). Il y a de la poésie dans l'odeur de l'aubépine, des foins coupés, des forêts de pins, de l'air marin, etc.

Vue : tout plaisir de la vue est esthétique. — Avec la **couleur** apparaît la beauté proprement dite. Ce qui plaît au goût n'est jamais beau ; au contraire, *tout ce qui plaît à l'œil a quelque beauté*. La raison en est que l'exercice du goût n'est, pour ainsi dire, jamais purement esthétique, tandis que le plaisir n'est associé aux fonctions de l'œil que *lorsque l'exercice de l'œil est esthétique*. —

L'œil nous sert principalement comme organe de connaissance; il nous indique où sont les objets, les obstacles, les aliments; il nous suggère les mouvements à accomplir pour les éviter ou les atteindre; il est notre conducteur et notre guide. Mais l'œil, sans aucun but d'utilité, se plaît à promener son regard sur les choses, pour le seul plaisir de les contempler. En deux mots, nous regardons pour *savoir*, et nous regardons pour *voir*. Or, quand on regarde pour savoir, les couleurs et les formes ne sont que des *signes* sur lesquels ne s'arrête pas le regard : dans ce cas, il n'y a jamais de plaisir éprouvé. Le plaisir ne peut naître que lorsque les formes et les couleurs sont elles-mêmes nos *objets*. Il n'y a donc pas de plaisir de l'œil qui n'ait un caractère esthétique, il n'y a pas d'objet, cause de ce plaisir, à qui n'appartienne à quelque degré le caractère de la beauté.

A quelles conditions les couleurs sont esthétiques. — Quelles conditions doivent réaliser les couleurs pour être belles? Il faut qu'elles produisent dans l'organe une haute excitation, avec très peu de fatigue.

« Ce sont les couleurs les plus rares dans la nature qui nous communiquent l'excitation la plus vive ; on sait le goût des enfants et des sauvages pour les fleurs, les coquilles brillamment colorées, pour les étoffes voyantes... Mais si elles sont intenses et en grande masse, ces couleurs (le jaune, le rouge, etc.) fatiguent rapidement. La vue du vert repose. — La combinaison des couleurs produit des effets d'harmonie ou de dissonance comme les combinaisons de sons. S'il se présente à un endroit une tache rouge, la rétine a celles de ses fibres qui servent à la perception du rouge vivement excitées, et conséquemment bientôt fatiguées. Si maintenant nous dirigeons l'œil sur une tache verte, les fibres qui perçoivent le rouge seront en repos et les organes destinés à la perception du vert recevront une stimulation normale. Il résulte de là que la succession ou le voisinage de ces couleurs sera agréable. Si, au contraire, la même partie de la rétine est dirigée immédiatement sur une tache orangée, qui exigera de nouvelles dépenses des fibres servant à la perception du rouge déjà fatiguées, l'effet produit sera un sentiment désagréable que nous appelons une dissonance. » (Grant Allen, *Revue phil.*, t. V, 91.)

Formes : à quelles conditions elles sont esthétiques. — De la même manière s'explique le plaisir attaché à la perception des **formes**. La forme est perçue par le mouvement de l'œil; les formes esthétiques seront donc celles qui demandent aux muscles de l'œil une action modérée et harmonieuse et n'en tirent violemment aucun.

« Le mouvement horizontal de l'œil est plus facile que le mouvement vertical. C'est pourquoi une ligne horizontale, en elle-même, et en dehors de toute association d'idées, procure plus de plaisir qu'une ligne verticale. Le délicieux repos produit par le lointain résulte en partie de cette forme aisée du mouvement musculaire. » (J. Sully, *Le plaisir de la forme visuelle*, *Revue phil.*, t. IX, 498.)

S'agit-il de formes plus complexes, de directions variées? — La même loi se vérifie. Une ligne brisée exige de l'œil des mouvements difficiles; il y a des temps d'arrêt, de la force perdue. Au contraire, les mouvements nécessaires pour percevoir une courbe sont continus et se fondent les uns dans les autres. De là la supériorité esthétique de la ligne courbe sur la ligne brisée, des formes vivantes en général sur les formes cristallines. Tout corps vivant est, en effet, terminé par des lignes courbes et sinueuses.

Ouïe : tout plaisir de l'ouïe est esthétique. — Les mêmes lois se vérifient au sujet des sons. Comme le plaisir de l'œil, tout plaisir de l'ouïe est esthétique. Tout son agréable est un beau son. C'est qu'en effet il n'y a de plaisir pour l'ouïe que dans l'activité de jeu, lorsqu'on écoute pour *entendre* et non pas pour *comprendre*.

« Or les sons d'un beau timbre et les harmonies de sons ont ce caractère commun qu'ils résultent de vibrations dans un rapport tel, qu'elles causent dans l'appareil auditif le moindre conflit d'actions et la plus grande somme de coopération, produisant ainsi le plus considérable total d'action normale dans les éléments nerveux affectés. » (Spencer, *Pr. de psych.*, II, 571.)

Imagination. — Telles sont les conditions du plaisir esthétique et de la beauté dans l'ordre des perceptions *sensibles*. Il est clair que des conditions du même genre font la beauté de ces perceptions *remémorées*, et causent le plaisir esthétique de l'*imagination*.

Sentiment : conditions de son caractère esthétique. — Il serait long et difficile d'étendre cette explication à tous les ordres d'activités et à toutes les sortes de beautés. On reconnaît pourtant aisément qu'elle s'y applique. — Dans l'ordre des sentiments, par exemple, la beauté n'apparaît que lorsque le sentiment joue, c'est-à-dire s'exerce pour le plaisir de s'exercer. Les sentiments réels qu'inspirent des objets réels, comme l'amour des parents pour les enfants, n'ont, pour celui-là même qui les ressent, au moment où il les ressent, aucun caractère esthétique. Mais le caractère esthé-

tique de l'amour maternel ou paternel peut apparaître à celui qui fait de ces sentiments un objet de contemplation, c'est-à-dire qui les reproduit idéalement en lui-même pour en considérer la forme. Provoquer des sentiments de jeu ou idéaux, tel est l'objet principal des drames, des romans : leur beauté se mesure à leur puissance à cet égard.

Ici d'ailleurs, comme dans l'activité esthétique des organes sensoriels, il faut que le jeu soit facile et harmonieux, c'est-à-dire que les sentiments excités en nous ne choquent pas d'autres sentiments (par exemple, il serait pénible d'entendre une comédie très gaie dans un moment d'amère tristesse), ou ne soulèvent pas les protestations de la conscience et de la raison. Dans tous ces cas, le conflit qui surgit entre nos diverses facultés empêche le libre jeu et le plaisir esthétique.

Actes volontaires : conditions de leur caractère esthétique. — Pareillement, dans l'ordre des *actions volontaires*, il n'y a point de beauté dans l'action héroïque pour le héros même qui l'accomplit. Car l'héroïsme doit s'ignorer, sous peine de ne plus être. L'admiration de soi gâte singulièrement la vertu stoïcienne. — Mais ces mêmes actions deviennent esthétiques et leur beauté apparaît, lorsqu'elles sont imaginées, c'est-à-dire idéalement reproduites, par un témoin étranger qui les admire. Admirer, c'est imiter ; toute admiration est jeu : l'admiration des généreux sentiments et des grandes actions, c'est le jeu le plus noble des plus hautes facultés de notre âme.

Vérités abstraites : conditions de leur caractère esthétique. — Enfin, dans l'ordre des conceptions abstraites, des vérités, il peut y avoir une beauté, qui est la beauté proprement intellectuelle. Cette beauté non plus n'apparaît que dans le jeu de l'intelligence. Ce n'est pas au moment où le savant est acharné à la solution d'un problème qu'il peut remarquer la simplicité, l'élégance, ou la force de sa démonstration. C'est quand la solution est trouvée, et que, fixé sur le résultat, il refait de nouveau sa démonstration pour se donner à lui-même le sentiment du mouvement et de l'ordre de ses idées.

La théorie se vérifie donc à tous les degrés du sentiment esthétique et de la beauté.

Autre vérification : tous les cas de beauté énumérés rentrent dans la loi générale. — Elle se vérifie encore d'une autre manière. Nous avons énuméré plus haut les caractères

objectifs susceptibles de produire l'impression du beau : éclat, pureté, netteté, etc. Dans toute autre théorie on ne s'explique pas pourquoi des caractères si différents méritent le même nom de *beaux*. L'explication se présente d'elle-même dans la théorie du jeu. Toutes ces qualités appartiennent à la *forme* des objets, et toutes ont pour résultat de provoquer ou de faciliter le *jeu* de l'esprit. Les unes excitent en lui un mouvement considérable (grandeur, puissance, variété); les autres lui permettent de parcourir l'objet avec moins de peine et en moins de temps (unité, régularité, ordre, symétrie).

Dernière confirmation tirée des effets de l'art. — Enfin, une dernière confirmation de la théorie proposée résulte du plaisir esthétique qui naît de l'imitation ou de l'art. — Pourquoi l'art fait-il ressortir davantage la beauté des choses naturellement belles, et pourquoi surtout l'art peut-il rendre intéressantes et agréables à voir les choses indifférentes ou même laides? Pourquoi l'intérieur d'une auberge devient-il quelque chose d'esthétique sur la toile d'un Téniers? Pourquoi le Tartuffe de Molière est-il beau? — On répond parfois que le laid dans l'art n'est pas intéressant par soi-même, mais qu'il y est utile comme repoussoir pour faire ressortir le beau. Cette explication est manifestement insuffisante : évidemment le caractère de Tartuffe nous intéresse esthétiquement en lui-même. — Ici échouent aussi manifestement les théories qui expliquent le beau par l'unité dans la variété, ou par la manifestation de l'âme.

Au contraire, cet effet de l'art s'explique aisément si l'on cherche le beau moins dans telle ou telle qualité des objets que dans leur pouvoir de provoquer en nous, par leur pure forme, une activité de jeu. En effet, dans la réalité, ces choses ne peuvent pas provoquer une activité de jeu parce que ce qu'il y a de réel, de tangible, de sérieux en elles, nous répugne, nous blesse, nous inquiète, nous effraye. Nous n'avons pas le loisir de les contempler dans leur pure forme. En présence d'un Tartuffe ou d'un Néron réels, le jeu n'est pas permis. — Mais dès que l'art dégage la forme de la matière, le sentiment du réel disparaît, le jeu peut avoir lieu et le beau se montre. Aussi la peinture et surtout la sculpture, où l'art semble presque se confondre avec la nature, doivent-elles s'interdire la représentation immédiate des objets odieux. La poésie seule peut faire librement usage de ce qui est laid dans la réalité, parce que, plus que tous les autres arts, elle peut dégager la forme de la matière.

§ IV

Catégories du sentiment esthétique : la beauté, l'expression, la poésie. — Nous n'avons parlé, dans ce qui précède, que du sentiment esthétique qui résulte directement et immédiatement de l'impression des objets. Mais il se peut qu'un objet mette, par contre-coup, en mouvement d'autres facultés que celles qui le perçoivent. Il y a donc deux sortes de sentiments esthétiques : les sentiments esthétiques *directs* ou *immédiats*, et les sentiments esthétiques *indirects* ou *associés*.

Dans le premier cas, le caractère qui semble appartenir à l'objet c'est proprement la **beauté**. — Le second cas se subdivise : S'il y a une union pour ainsi dire nécessaire entre le sentiment direct et le sentiment associé, ou, en d'autres termes, si les caractères objectifs qui provoquent ces divers sentiments nous semblent unis de façon à ne former qu'un seul et même tout, c'est ce qu'on nomme **expression**. Si, au contraire, le sentiment associé ne paraît pas lié nécessairement au sentiment direct, s'il naît, non pas directement de l'objet lui-même, mais de ce que l'esprit, au lieu de s'arrêter à l'objet, se trouve sollicité à se représenter d'autres objets qui n'ont qu'un rapport plus ou moins indirect avec le premier, c'est ce qu'on nomme **poésie**.

La beauté est dans la *perception ;* l'expression dans la *signification ;* la poésie dans la *suggestion*. La beauté se voit ; l'expression se conçoit ; la poésie se devine. La beauté, c'est l'objet même dans sa splendeur ; l'expression, c'est l'âme de l'objet ; la poésie, comme une sorte d'auréole qui l'environne. — Par suite aussi, la beauté dépend surtout de conditions objectives ; l'expression, et principalement la poésie, de conditions subjectives, d'associations formées dans notre esprit. — Quelques exemples éclairciront ces distinctions.

De l'expression ; elle est presque inséparable du beau. — Nous avons parlé du beau. Rarement le sentiment du beau existe dans sa pureté. Grâce aux associations établies par l'expérience, et aux analogies que l'esprit découvre incessamment et partout, il n'y a guère d'objet, si simple qu'il soit, qui ne signifie ou ne dise pour nous quelque chose.

Exemples : l'expression des lignes, des mouvements ; la grâce. — Tout devient expressif. La ligne verticale exprime l'effort, l'ambition, l'orgueil : apparemment parce qu'il

faut un effort pour se tenir debout, parce que l'ambition et l'orgueil tendent à s'élever. — L'horizontale exprime le calme, le repos : apparemment parce que telle est la position de l'être qui se repose, qui sommeille, qui a cessé de vivre. — La courbe exprime le mouvement facile et sûr, parce que, en effet, dans un tel mouvement il n'y a point d'effort inutile et de force maladroitement dépensée, comme dans le mouvement brisé et anguleux. — La forme concave a quelque chose qui attire, comme un fauteuil qui invite à s'asseoir, ou des bras qui s'ouvrent pour embrasser. La forme convexe a quelque chose d'hostile, elle semble repousser [1]. — Il y a aussi de l'expression dans les couleurs, dans les sons.

Mais les choses les plus expressives qu'il y ait au monde sont les mouvements, la voix et la physionomie de l'homme. La passion anime les traits, l'intelligence les illumine. — Ce qu'on nomme *grâce* n'est qu'un cas particulier de l'expression. — Il semble qu'il y ait deux sens du mot *gracieux :* la grâce semble résulter d'abord de l'aisance et de l'harmonie des mouvements; en un sens plus élevé du mot, elle exprime la douceur, la bonté, l'amour. C'est ce caractère qui donne à la voix de certaines personnes un charme si pénétrant. Mais la grâce la plus divine apparaît dans le sourire [2]. La grâce opère parfois une vraie transfiguration du visage. Elle est plus belle, a-t-on dit, que la beauté; elle est la souveraine beauté. — Dans ses deux acceptions, le mot de grâce éveille, et c'est là sans doute le lien qui les unit, l'idée d'une force maîtresse d'elle-même qui se joue sans effort, à qui rien ne coûte, qui ne connaît point d'obstacle, point d'entraves, l'idée de la *liberté*. C'est pour cela sans doute que Léonard de Vinci, parlant des mouvements gracieux, les nomme admirablement : « les mouvements divins ».

La poésie : en quoi ses conditions diffèrent de celles de la beauté. — Toute chose aussi peut devenir poétique. Mais certaines conditions favorisent la poésie.

a) Le beau, c'est l'action directe de l'objet; la poésie, son action indirecte : c'est pourquoi il n'y a pas de poésie dans l'expression directe d'une idée, la poésie est dans l'*expression figurée*, symbo-

1. « Il y a plaisir, dit Fechner, à porter le regard au ciel ou à la voûte d'une cathédrale, l'âme se trouve élevée avec le regard. Figurons-nous un ciel ou un plafond convexe, l'impression serait pénible, accablante, comme s'il voulait enfoncer l'homme dans le sol. » (*Revue phil.*, VI, 181.)

2. « Après que l'art, dit Schelling, a donné aux choses le caractère qui leur imprime l'aspect de l'individualité, il fait un pas de plus, il leur donne la grâce qui les rend aimables en faisant qu'elles semblent aimer. » — « C'est le bien, c'est l'amour, dit de même Plotin, qui donne aux choses les grâces. »

lique, métaphorique. Il y a dans Corneille autant de beauté qu'on peut le désirer ; il y a fort peu de poésie. En fait d'images poétiques, nul poète peut-être n'a égalé Victor Hugo.

b) Le beau est l'impression produite par l'objet même : donc le beau gagne à être mis en pleine lumière, comme la vérité ; il doit frapper, éblouir, il doit ravir l'admiration. Mais la poésie est une sorte d'illusion et de mirage qui rassemble autour de l'objet des visions imaginaires ; c'est une rêverie : c'est pourquoi la poésie craint une lumière trop crue. Elle embellit les *choses voilées*. Le crépuscule est plus poétique que le plein midi, les étoiles que le soleil, la nuit que le jour. L'esprit français est peut-être médiocrement poétique, parce qu'il est très clair. Il y a de la beauté dans la science ; il n'y a pas de poésie : on peut dire un beau théorème, on ne dit pas un théorème poétique. La science peut être poétique tant qu'elle est hypothétique. La démonstration met fin à la poésie.

c) Le beau s'étale, le poétique se laisse *deviner :* le dahlia est beau, la violette est poétique. Le paon qui fait la roue est beau ; il est moins poétique que ces oiseaux de passage qu'on n'entrevoit jamais que vaguement, dans les nuages. Que de poésie dans le murmure confus du coquillage !

d) Par suite, le *lointain* est favorable à la poésie : le moyen âge nous paraît plus poétique que les temps modernes. Combien les choses vues de près par l'œil de la tête sont moins poétiques que les choses vues de loin de l'œil du souvenir ! Un fragment d'aérolithe devient éminemment poétique si nous songeons à l'infini du ciel qu'il a traversé dans l'infini des âges.

e) La nouveauté fait valoir la beauté, car elle frappe ; l'*ancienneté* poétise les choses en accumulant sur elles et autour d'elles des souvenirs qu'elles semblent nous raconter. Les ruines sont poétiques ; rien de moins poétique qu'un édifice flambant neuf[1]. C'est pourquoi les œuvres des artistes acquièrent souvent avec le temps un charme qu'elles n'avaient pas à l'origine. Il y a peut-être plus de poésie pour nous dans les œuvres d'Homère qu'Homère n'y en a mis.

f) Comme le passé, l'*avenir* est aussi plus poétique que le présent, parce que l'avenir plein de promesses met en jeu l'imagination. Le présent, qu'il tienne ou non ces promesses, ne laissera plus la liberté d'imaginer. Aussi la jeunesse, comme la vieillesse, est plus poétique que l'âge mûr ; le printemps, comme l'automne, plus poé-

1. Voy. dans Victor Hugo le morceau qui a pour titre : *A l'Arc de triomphe.*

tique que l'été. Rien d'aussi poétique que l'espérance, si ce n'est le regret.

g) Parmi les beaux-arts, les uns ont surtout le charme de la beauté : telles la peinture et la sculpture. D'autres tirent leur principal effet de la poésie : la musique, par exemple, qui, mieux que tout autre art, exprime l'infini et l'inexprimable. Quant à l'art appelé proprement poésie, la beauté et la poésie sont également de son domaine. Quoi de plus beau que ces vers de Corneille ?

> Que je meure au combat ou meure de tristesse,
> Je rendrai mon sang pur comme je l'ai reçu.

Quoi de plus poétique que ces mots de Virgile ?

> Pontum adspectabant flentes.

CHAPITRE XLVI

DE L'ART

SA FIN, SES MOYENS, SES EFFETS

Une étude sur l'art en général se divise assez naturellement en trois parties : 1° de l'essence et du but de l'art ; — 2° de ses moyens ; — 3° de ses effets.

§ I

Fin de l'art : la satisfaction esthétique. — La nature de l'art en général se trouve déterminée par ce qui précède. L'art est un jeu, c'est une activité qui se détache de la *vie utile* et qui suppose, par conséquent, l'affranchissement du besoin et le *goût pour l'apparence* [1].

« Quel est le phénomène, dit Schiller, par où s'annonce chez le sauvage l'initiation à l'humanité? C'est l'amour de l'*apparence*, le penchant à la *parure* et au *jeu*... Tant que la nécessité commande et que le besoin sollicite, l'imagination est rigoureusement enchaînée au réel ; c'est seulement quand le besoin est satisfait, qu'elle se développe davantage... L'homme n'est complet que là où il joue. » (Lettre XXVI.)

L'art est comme une prolongation, une reproduction volontaire de cette contemplation désintéressée, ou de jeu, qui fait le fond de la satisfaction esthétique.

« Qu'est-ce en effet que jouer, dit M. Renouvier (*Morale*, I, 259), dans le sens le plus élevé que ce mot comporte, si ce n'est se donner toutes sortes de représentations, en dehors du but de la vie, et se complaire dans les formes de cette vie, dans ses formes pures incessamment reproduites et contemplées? »

L'art a sa fin en soi. — Or, si l'art est un jeu, il s'ensuit immédiatement que l'art a sa fin en lui-même. L'art est autonome,

1. Voyez le développement admirable de cette idée dans les *Lettres sur l'Éducation esthétique* de Schiller ; particulièrement, lett. XV, XXVI, XXVII Les principaux passages sont cités, commentés et rapprochés des pages de Spencer sur le même sujet, par M. Renouvier, *Crit. phil.*, 6 avril 1876.

il est libre, il ne peut être asservi à quoi que ce soit ; il ne peut être pris expressément comme un moyen, pas même pour la vérité, pas même pour la vertu.

« Pour conserver sa dignité, sa grandeur, l'art doit avoir son but en lui-même. Si l'on en fait un missionnaire de religion, un officier de morale, ou un moyen de gouvernement, quelque brillant que soit son esclavage, il n'en sera pas moins esclave. Même au service des plus nobles causes, il ne peut devenir un instrument sans s'abaisser ou s'amoindrir, car l'inspiration libre est le plus illustre privilège de l'artiste. La liberté est la plus haute destination de l'esprit. » (Ch. Blanc, *Gramm. des arts du dessin*, 15.)

Rapports de l'art avec le vrai et le bien. — Ce n'est point à dire que l'art n'ait rien à démêler avec la vérité ou la moralité. Il s'en faut bien! L'art qui se met à côté du vrai et tombe dans le faux, provoque immédiatement une protestation de la raison [1]. Par là même, le libre jeu des facultés de l'esprit est enrayé; la satisfaction esthétique n'a pas lieu. — D'autre part, l'art qui se met en dehors de la moralité, blesse la conscience et provoque le dégoût, — ou bien il éveille des passions actives : dans l'un et l'autre cas, plus de jeu désintéressé, plus de satisfaction esthétique.

Donc, dans l'art, la vérité et la morale doivent conserver tous leurs droits; mais voici en quel sens : le vrai et le bien seront pour l'art ce que les axiomes sont pour le géomètre, c'est-à-dire, non pas les *principes* féconds qui l'inspirent, mais les *limites* qu'il ne saurait dépasser sans choquer la raison ou scandaliser la conscience, et, par conséquent, sans manquer le beau. Ainsi, que l'art cherche le beau et rien que le beau, mais dans les limites du vrai et du bien, voilà tout ensemble et sa fin et sa loi.

On peut même, puisque l'artiste est un agent moral, lui accorder le droit, quelquefois même c'est son devoir, de se proposer par delà la satisfaction esthétique un but moral; mais à une condition, c'est que ce but ne soit ni trop déterminé, ni trop manifeste; sans quoi le désintéressement et le jeu disparaîtraient, et pour l'artiste lui-même, et pour le spectateur. Lorsque l'œuvre d'art a un but moral, il faut que ce but soit plutôt *senti* que *pensé*. Et, règle générale, l'artiste se confie à l'harmonie naturelle du beau, du vrai et du bien ; il cherche le beau sans préoccupation étrangère ; et s'il l'atteint, le vrai et le bien sont obtenus par surcroît. (Renouvier, *ibid.*, 267.)

1. Sauf dans les cas où l'art a pour but la représentation d'objets fictifs ou merveilleux.

§ II

Des moyens de l'art : est-il une imitation de la nature? — Pour atteindre sa fin, la satisfaction esthétique la plus parfaite, l'art doit-il employer comme moyen l'*imitation* la plus exacte possible de la nature? C'est la théorie *réaliste* ou *naturaliste* de l'art. La vérité sur ce sujet semble se trouver dans le rapprochement de ces deux mots d'Aristote : « L'art imite la nature. » — « L'art fait des choses que ne saurait faire la nature. »

Part de vérité : union de l'art et de la nature. — Il est certain d'abord que l'artiste doit s'inspirer de la nature, l'étudier, vivre avec elle dans un commerce incessant.

a) C'est à la nature, en effet, que l'art emprunte d'abord l'*élément* qu'il met en œuvre : couleur, forme, son, etc. La création absolue lui est interdite. — C'est aussi à la nature que l'art emprunte ses *sujets*, au moins pour le fond.

b) Si l'art ne s'inspire pas constamment de la nature, il tombe nécessairement ou dans l'*abstraction*, ou dans la *fantaisie*.— Dans l'abstraction : c'est le défaut de la plupart des sculptures et des peintures du moyen âge, œuvres admirables à bien des égards, profondément touchantes par l'expression, mais très imparfaites, parce que le corps, que les créateurs de ces œuvres méprisent et qu'ils n'étudient pas, s'amincit, s'étiole et tend à s'évanouir. Séparé de la nature, l'art s'épuise, devient anémique. C'est au contact de la nature qu'il reprend de la sève et de la vie. — Dans la fantaisie : car si l'on ne connaît pas exactement la nature, rien ne retient plus les écarts de l'imagination; n'ayant plus de règle, on tombe dans l'exagération, le faux, le factice, le convenu. Au lieu de se conformer à la loi éternelle de la nature, on suit la *mode* du jour.

L'étude constante de la nature, l'union intime avec la nature sont donc la condition première de l'art.

Part d'erreur : l'imitation n'est pas le tout de l'art. — Mais l'imitation, qui est le premier mot de l'art, en est-il le dernier? — Non; l'art ne s'en tient pas à la simple et stricte imitation de la nature : il ne le fait pas; il ne le peut pas; il ne le doit pas.

a) **Il ne le fait pas** : il y a dans tout art une grande part de convention : la musique n'imite rien, sinon par accident; la poésie cesse volontairement d'imiter, quand elle s'exprime en vers; l'ar-

chitecture ne cherche point à imiter exactement les quelques formes qu'elle imite; la sculpture et la peinture enfin, qui sont les arts les plus imitatifs, admettent aussi bien des conventions.

b) **Il ne le peut pas** : car l'art ne peut reproduire ni le détail infini, ni le mouvement, ni la vie, ni l'étendue, ni la puissance de la nature. S'il veut rivaliser avec la nature, il s'attaque à plus fort que soi. Il ne peut égaler l'éclat d'une bougie, prétendra-t-il égaler l'éclat du soleil?

c) **Il ne le doit pas** : car s'il cherche à donner l'illusion du réel, il se rend inutile; il fait double emploi. La réalité même sera toujours plus réelle que l'imitation. — Par là l'art prouverait qu'il ignore son essence même, sa raison d'être, le secret de sa puissance et de sa magie. L'art a pour but de produire une satisfaction *esthétique.* Or la satisfaction esthétique résulte de la *forme*, de l'*apparence*, et elle est antipathique au sentiment de la réalité. Le réel, en tant que tel, en effet, produit en nous des passions *réelles*, et non des passions de jeu. Si un drame produisait une illusion complète, bien souvent nous n'en pourrions tolérer le spectacle. Si une statue faisait illusion au point de nous rendre amoureux comme Pygmalion, le but serait manqué. — Cette vérité apparaît déjà dans le sentiment de la beauté naturelle. Pour se plaire esthétiquement à la nature, au réel, il faut, nous l'avons vu, faire abstraction de sa réalité même, et considérer seulement sa forme; il faut déjà idéaliser et spiritualiser la nature. L'art aura-t-il pour but de défaire cette œuvre commencée dans la contemplation esthétique, de remettre au premier plan le sentiment du réel qui commençait à s'évanouir, de replonger la forme pure dans la matière d'où elle tendait à se dégager? La vraie raison d'être de l'art, c'est, au contraire, de rendre la satisfaction esthétique plus pleine et plus parfaite, en atténuant de plus en plus le sentiment de la réalité, pour mettre de plus en plus en évidence les pures formes des choses. « L'art, dit Schiller, achève de détacher le *paraître* de l'*être*, et en dispose suivant des lois subjectives. » C'est par là que l'art, destiné à être toujours vaincu s'il ne fait qu'imiter, peut vaincre à son tour la nature. — Il faut voir comment il y parvient.

Comment l'art peut dépasser la nature. — Toutes les différences entre l'art et la nature résultent d'une différence fondamentale entre les fins de la nature et celles de l'art. — Quel est le but de la nature? C'est de faire un monde *réel*, aussi *bon* et aussi *parfait* que possible. « Quand Dieu eut fait le monde, dit la Bible, il vit

que cela était bon. » — Quel est, au contraire, le but de l'art ? C'est de faire un monde simplement *idéal*, ou fictif, ou d'apparence, et de le faire aussi *beau* que possible. — De là découlent pour l'art bien des privilèges sur la nature.

1° **Il idéalise en détachant la forme de la matière.** — D'abord, de cela seul que, dans les œuvres d'art, la réalité de l'objet disparaît et que la forme ou l'apparence subsiste seule, l'aspect esthétique des choses est mis en relief. Tous les sentiments agréables ou désagréables, mais étrangers ou hostiles au sentiment esthétique, qui tenaient à la réalité de l'objet, ayant disparu, laissent le champ libre à la contemplation esthétique qui se joue sur les formes des choses. Une multitude de choses, dont l'intérêt esthétique est comme voilé par d'autres caractères, deviennent l'objet d'un intérêt esthétique rien que par le fait d'avoir dépouillé leur réalité et leur matérialité. L'art peut ainsi rendre intéressants jusqu'à des ustensiles de cuisine.

2° **Il idéalise en modifiant la forme elle-même.** — Mais de plus et surtout, ces formes qu'il dégage, l'art peut encore à son gré les modifier pour accroître l'effet produit. De la sorte, *l'art idéalise en un double sens :* il idéalise par le seul fait que, l'objet de l'art n'étant plus un objet réel, la forme se trouve par là, comme on vient de le dire, dégagée de la matière ; — et il idéalise aussi en cet autre sens, que ces formes des choses toujours plus ou moins altérées dans le réel, il les corrige, les redresse, les achève, et les porte, comme on dit, à l'*idéal*.

En quel sens faut-il entendre l'idéal ? C'est le maximum d'effet esthétique. — Comment faut-il entendre ici ce mot *idéal* ? Nous l'avons dit ailleurs : il ne faut point s'imaginer un modèle préconçu, servant de règle à l'artiste dans chaque cas particulier, car alors il lui faudrait un idéal pour chaque objet et pour chaque détail de chaque objet, pour chaque attitude, chaque pli de vêtement, etc. Mais cet idéal, l'artiste le conçoit, dans le moment même, à propos de chaque cas particulier. — Et comment le conçoit-il ? Le voici : considérant attentivement les formes (au sens le plus général du mot) réalisées par la nature, il s'aperçoit que l'effet esthétique produit par ces formes serait plus grand si la forme était modifiée dans tel ou tel sens. Cet effet esthétique étant, par hypothèse, considéré comme une fin de la nature, on dirait que la nature, artiste maladroit ou impuissant, n'a pas su ou n'a pas pu l'atteindre ; elle est toujours en deçà ou au delà.

L'œuvre de l'artiste est de deviner, dans chaque cas, quel est cet idéal, c'est-à-dire ce *maximum d'effet esthétique* que paraissait vouloir la nature et qu'elle a manqué. L'idéal, avons-nous dit ailleurs, c'est la *limite idéale* où semble tendre la nature; et trouver l'idéal dans chaque cas, c'est un problème analogue à celui qui consisterait à construire par la pensée la circonférence parfaite, étant donné un polygone régulier d'un très grand nombre de côtés; ou à deviner des mots inachevés sur les lèvres qui les balbutient. Trouver l'idéal, c'est en quelque sorte comprendre une intention de la nature et la réaliser mieux que la nature ne l'a fait.

Pourquoi l'art peut-il la réaliser mieux que la nature? — Mais comment l'art peut-il la réaliser en effet mieux que la nature? — Tout le secret de sa puissance est ici dans sa *liberté*. La nature, parce que son œuvre est *réelle*, est assujettie à une multitude de conditions restrictives qui semblent gêner ses mouvements. L'art, parce que son œuvre est *fictive*, est affranchi de toutes ces conditions.

A. **L'art est affranchi des lois métaphysiques du temps et de l'espace.** — Tout d'abord, le monde de l'art est affranchi des **lois métaphysiques** du temps et de l'espace.

L'art est maître de l'*espace :* car, par exemple, sur une toile de quelques pieds carrés, le peintre fait entrer d'immenses étendues. Le poète, dans ses descriptions, semble nous élever à une hauteur prodigieuse d'où, d'un coup d'œil, nous embrassons plaines, fleuves, montagnes, déserts, océans[1]. De plus, grâce aux comparaisons, la poésie peut rassembler autour de l'objet qu'elle veut embellir des objets de toutes sortes qui réfléchissent sur lui leur beauté propre.

L'art est maître du *temps :* car il rend présents le passé écoulé, l'avenir qui n'est pas encore; il condense en de courts instants des événements qui ont duré des siècles (tableau de la succession des empires dans Bossuet; effet produit par l'unité de temps dans les tragédies). — En un autre sens encore, l'art peut soustraire ses créations à la loi du temps, car le moment de la vie d'un être qu'il a choisi pour le représenter, il l'éternise.

« Les beautés de la nature, dit Ch. Blanc[2] (*ibid.*, 14), sont soumises à l'action du temps et à la loi universelle de la destruction: l'art les en

1. Voyez la première strophe sur l'Égypte, dans la pièce du *Feu du ciel*, de V. Hugo.
2. C'est presque la traduction d'un passage de Schelling.

délivre ; il les enlève au temps et à la mort. Voyez la Niobé antique, elle est toujours jeune, même auprès de sa plus jeune fille. Une femme belle passe sa vie à devenir belle ou à cesser de l'être ; elle n'a pour ainsi dire qu'un instant de vraie beauté, de pleine existence; mais en ce moment suprême sa beauté est absolue, elle rend visible à nos regards l'invisible beauté. Vienne l'artiste : il arrêtera le soleil, il suspendra le cours des années, il écartera de cette beauté ce qui n'est pas essentiel, le temps, pour la faire paraître dans l'éternité de sa vie. »

B. **Des lois physiques.** — L'art est affranchi de toutes les lois physiques qui règnent en souveraines sur le monde réel. Ce sont ces lois qui empêchent qu'aucun minéral réalise absolument les formes idéales de la géométrie, que l'orbite des planètes soit parfaitement régulière ; c'est par suite de ces lois que les plus belles fleurs ont parfois une odeur repoussante, que le paon a des pieds vulgaires, que le cygne crie comme une oie. On dirait que, suivant la pensée de Platon, l'artiste souverain est aux prises avec une matière grossière, rebelle aux formes pures qu'il voudrait lui donner. — Le monde de l'art est affranchi de toutes ces fatalités. Dans l'art, le *cri* du cygne devient le *chant* du cygne ; dans l'art, les corps deviennent « corps glorieux » et sont affranchis de la pesanteur : c'est ce qui rend possible la transfiguration de Raphaël et sa madone de Dresde ; c'est ce qui rend possible la Babel vertigineuse de Victor Hugo (*le Feu du ciel*), etc.

Il est vrai que l'art met toujours en œuvre une certaine espèce de matière. Mais c'est une matière *choisie* et qui d'ailleurs, à mesure que l'art s'élève, va s'allégeant, s'épurant, *se spiritualisant* de plus en plus. L'architecture, le moins libre des arts, se sert de pierres et de bois ; la sculpture réalise les formes corporelles dans le marbre, dont la pureté et la dignité semblent les épurer et les ennoblir ; la peinture manie la couleur, matière presque impalpable ; le musicien, le son, chose plus souple encore ; le poète, le langage, les « paroles ailées », comme dit Homère, ce qu'il y a de moins matériel au monde.

C. **Des lois téléologiques.** — L'art enfin est affranchi des lois téléologiques. Il faut que les choses du monde réel *subsistent ;* il faut donc qu'elles soient pourvues, avant tout, de ce qui est nécessaire à leur conservation : par exemple, l'être vivant doit tout d'abord être capable de se nourrir, de se reproduire, etc. La nature ne peut donc faire de la beauté sa fin unique, ni même sa première fin. Son but premier, c'est l'utile. Elle ne peut donc réaliser le beau

qu'*accidentellement.* On a vu que la satisfaction esthétique résulte d'une activité de jeu, et que l'art humain est un jeu. Il semble aussi que l'art de la nature soit comme un jeu de la nature. « La nature, disait Gœthe, est un grand artiste. » Lorsque l'être a reçu tout ce qu'il lui faut pour vivre, alors parfois « la nature, comme ayant encore des forces disponibles après qu'elle a triomphé de tous les obstacles, se plaît à revêtir ses créatures de ce quelque chose de divin qu'on nomme la beauté, comme pour se donner à elle-même un témoignage de l'infinité de sa puissance. On peut dire que l'art de la nature, c'est comme son cri de joie, quand elle vient d'achever son œuvre[1] » ; c'est sa liberté, son affranchissement et son jeu. Mais la nature ne peut pas toujours jouer, ayant, avant tout, œuvre sérieuse à faire.

Au contraire, l'art n'est que jeu ; l'art n'a donc pas à se préoccuper de l'utile. Peu importe à l'art que la bouche qu'il dessine n'ait ni dents pour manger, ni langue pour parler : il lui suffit qu'elle ait sur ses lèvres le sourire ; peu lui importe que l'œil qu'il figure ne voie point, il lui suffit qu'il reflète l'intelligence. — Ainsi la beauté n'est qu'accidentellement la fin de la nature ; la beauté est au contraire la fin unique et totale de l'art. L'art peut donc s'employer tout entier à parfaire la beauté que la nature n'a pu qu'ébaucher et indiquer en passant.

Résumé : la puissance de l'art vient de sa liberté. — En résumé, l'art est libre : débarrassé de toutes les conditions qui, dans la nature, gênent la réalisation de la beauté, réalité, matérialité, lois métaphysiques, lois physiques, lois téléologiques, il ne connaît d'autres règles que les règles mêmes du beau. C'est pourquoi il lui est aisé de faire, comme dit Aristote, des choses que ne peut faire la nature. — Par conséquent, l'art ne doit point s'en tenir à la stricte imitation de la nature. S'il le fait, il abdique et renonce à lui-même. L'art doit plutôt faire comme l'enfant qui apprend à parler. C'est de sa nourrice que l'enfant reçoit ses premières leçons ; c'est en imitant les mots qu'elle prononce qu'il apprend à parler. Mais plus tard, maître de la langue, il peut s'en servir pour créer des œuvres pleines d'éloquence ou de poésie. Ainsi la nature, réalisant çà et là une beauté plus ou moins parfaite dans ses ouvrages, enseigne à l'artiste comme les premiers mots d'une langue divine, dont elle a sans doute le secret, mais qu'elle-même ne parle pas.

1. J. Lachelier, Cours inédit.

C'est à l'artiste de s'en rendre maître et de composer, lui qui en a le loisir, et qui est libre de tout autre soin, ce qu'on pourrait appeler le poème de la beauté.

§ III

Effets de l'art : *A*. **Il détache l'âme de l'intérêt.** — L'art *désintéresse* l'âme et la détache des préoccupations égoïstes.

« Le beau, a dit Kant, nous prépare à aimer quelque chose, même sans intérêt ; il nous permet de passer, sans un saut trop brusque, de l'attrait des sens à un intérêt moral habituel, en nous apprenant à trouver dans les objets mêmes des sens une satisfaction libre et indépendante de tout attrait sensible. »

Aimer le beau, c'est aimer l'inutile : un esprit mercenaire ne saurait aimer le beau.

B. **Il l'agrandit et l'élève.** — L'art *agrandit* et *élève* l'âme humaine, en lui faisant partager toutes les idées et tous les sentiments qu'il exprime.

« Il nous fait sympathiser avec la vie humaine tout entière, généralise nos sentiments et nos passions, nous met dans l'état d'une personne sœur de toutes les autres à qui rien d'humain n'est étranger. » (Renouvier, *ibid.*, 269.)

« Plus nos devoirs ordinaires sont prosaïques, plus il est bon de soutenir le ton de nos âmes par la fréquentation de cette région supérieure de pensées et de sentiments, et de les fortifier par une sympathie idéale avec les grands caractères de l'histoire et de la fiction. » (Stuart Mill, *l'Instruction moderne*, *Revue litt.*, 1867, p. 575.)

Admirer, c'est imiter : « L'âme, a dit Plotin, ne perçoit le beau qu'en devenant belle. »

C. **Il la purifie.** — L'art *purifie* l'âme humaine.

« Quand je suis devant un chef-d'œuvre, j'éprouve le besoin de mettre mon âme à l'unisson. Si j'avais le sentiment de mon indignité, l'admiration serait pour moi un malaise, un reproche ; je me sentirais humilié de toute pensée basse : je ferais donc un effort, une fois rentré en moi-même, pour effacer de ma nature les taches qui me seraient apparues à cette vive lumière que projette la beauté. » (Ch. Blanc, *ibid*, 17.)

« L'art, quand il est réellement cultivé et non pratiqué d'une manière mercenaire, maintient l'idée d'une beauté idéale. Par cette conception, il nous entraîne à ne jamais nous contenter de l'imperfection en nous-mêmes et dans nos œuvres ; à idéaliser, autant que possible, tout ce

que nous faisons, et par-dessus tout notre caractère et notre vie. » (Stuart [illegible] *ibid.*

Danger de l'art. — Mais l'art a aussi son danger : c'est que l'habitude des jouissances esthétiques ne nous détache de la vie active et ne nous porte à mépriser ses attraits, ses besoins, et aussi ses devoirs. Si la contemplation nous élève au-dessus de l'égoïsme grossier et vulgaire, elle peut dégénérer à son tour en une sorte d'égoïsme transcendant, non moins condamnable quoique plus raffiné. La contemplation du beau et du vrai est, comme l'a dit Aristote, une vie divine. Mais, comme l'a dit Kant, n'oublions pas que nous avons à cultiver notre jardin [1].

1. Voy. le développement de ces idées dans de belles pages de M. Renouvier, *ibid.*, 261-271 et 448-453.

CHAPITRE XLVII

RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

NOTIONS SOMMAIRES. — LE SOMMEIL, LE SOMNAMBULISME, L'HALLUCINATION, LA FOLIE

Division du sujet; ajournement du problème métaphysique. — La question des rapports du physique et du moral donne lieu à deux problèmes différents : 1° déterminer la nature des rapports du physique et du moral; 2° en chercher l'explication. Le premier de ces problèmes relève à la fois de la *physiologie* et de la *psychologie*, le second relève de la *métaphysique*. Nous ajournons par conséquent le second de ces problèmes. — Le premier lui-même mériterait de longs développements; nous devons nous contenter ici d'un simple aperçu.

§ I

Problème psychophysique : deux lois. — Les rapports du physique et du moral se résument en deux lois : 1° loi de conditionnement des phénomènes psychologiques par les phénomènes physiologiques, ou, en d'autres termes, des faits de conscience par les faits de mouvement; 2° loi de conditionnement des phénomènes physiologiques ou des faits de mouvement par les phénomènes psychologiques ou les faits de conscience. — En deux mots : *action* du physique sur le moral, *réaction* du moral sur le physique.

I. Conditionnement du moral par le physique. — *A*. L'action du physique sur le moral se manifeste d'abord d'une manière *universelle* par ce fait sans exception, du moins dans les limites de l'expérience humaine, que toute conscience est liée à un organisme. Nous ne sommes pas esprits purs, et nous ne connaissons pas d'esprits purs.

B. Elle se manifeste d'une manière plus *spéciale* en ce que les formes et modes généraux de l'organisme déterminent les formes

et modes généraux de la conscience. Notons ici : *a*) l'influence de l'espèce : homme, bête, diverses espèces animales; *b*) l'influence des sexes; *c*) l'influence des âges; *d*) l'influence des tempéraments; *e*) l'influence des climats; *f*) l'influence de l'hérédité [1].

C. Elle se manifeste enfin d'une manière toute *particulière* en ce que les variations accidentelles de l'organisme déterminent des variations correspondantes dans les consciences. Notons ici : *a*) l'influence de la santé ou de la maladie; *b*) l'influence de l'alimentation; *c*) l'influence des modifications particulières que le corps subit à chaque instant du milieu environnant (impressions, d'où résultent les sensations, la mémoire, etc.).

En résumé, la conscience réfléchit, exprime, traduit en représentations ce qui se passe dans le corps sous forme de mouvement. Et comme le corps à son tour recueille, par les organes des sens, les impressions externes, on peut dire, avec Leibniz, que la conscience est un miroir du corps, et par le corps un miroir de l'univers.

II. Conditionnement du physique par le moral. — *A*. L'action inverse du moral sur le physique se manifeste d'abord par tous les faits organiques momentanés, consécutifs aux phénomènes momentanés de conscience : *a*) influence des émotions sur toutes les fonctions corporelles, sur la physionomie, etc.; *b*) influence des idées sur les organes vocaux, sur les mouvements dirigés par la représentation plus ou moins expresse d'une certaine fin; *c*) influence des volitions sur les mouvements volontaires.

B. Elle se manifeste aussi d'une manière plus profonde par l'influence des habitudes de l'âme, des passions, du caractère, etc., sur les habitudes du corps, sur la santé, sur la maladie, sur les traits du visage, etc.

Ainsi le corps traduit, sous forme de mouvements, ce qui se passe dans la conscience sous forme de pensées, de désirs, de résolutions.

Résultat de cette double loi. — Quel est le résultat de cette double loi ? — D'un côté, par l'action du corps sur la conscience, l'âme est *avertie* de ce qui se fait dans l'univers; — de l'autre côté, par l'action de la conscience sur le corps, l'âme agit sur l'univers suivant ses idées et ses besoins. Les organes sont ainsi pour l'âme tout à la fois des *moyens d'instruction* et des *moyens d'action*.

1. Sur l'*Hérédité psychologique*, voir le savant ouvrage de M. Ribot.

§ II

Le rapport du physique et du moral n'est pas un parallélisme. — Si ce qu'on vient de dire est exact, il s'ensuit qu'il ne faudra pas comprendre l'union du physique et du moral, à la façon de certains philosophes, comme un cas de parallélisme, ou de correspondance, ou d'harmonie entre l'âme et le corps. Cette idée de parallélisme, en effet, est exclusive de l'idée de causalité.

Théorie du parallélisme : il exclut la causalité. — Dans l'ordre des phénomènes, toute cause est un *antécédent;* tout effet est un *conséquent*. Donc, qui dit causalité dit *succession.* — Au contraire, qui dit parallélisme dit *simultanéité.* Ces deux idées de causalité et de parallélisme sont donc négatives l'une de l'autre. Comment, par exemple, une idée serait-elle cause d'un mouvement, si, dès que cette idée existe, le mouvement, en vertu du parallélisme, existe déjà de son côté? Pour que l'idée soit cause, il faut qu'elle se produise d'abord indépendamment du mouvement. A ce moment précis, quelque chose existe donc dans l'âme qui n'existe pas dans le corps ; à ce moment-là, par conséquent, le parallélisme entre l'âme et le corps fait défaut. Chaque fois, pourrait-on dire, qu'un phénomène physique est cause, le corps est en avance sur l'âme ; chaque fois qu'un phénomène psychologique est cause, l'âme est en avance sur le corps. Dans les deux cas, il n'y a pas de parallélisme.

Conséquent avec lui-même, Leibniz, qui admettait la correspondance parfaite et absolue de l'âme et du corps, niait absolument la causalité de l'un par rapport à l'autre. Tout se passe, disait-il, dans les corps comme s'il n'y avait point d'âmes, et dans les âmes comme s'il n'y avait point de corps. Aujourd'hui, quelques savants et quelques psychologues adoptent cette théorie, du moins dans sa première moitié, c'est-à-dire nient toute action du moral sur le physique.

D'après la théorie que nous avons proposée, les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques formeraient *une seule série*, dans laquelle des termes de nature psychologique peuvent, à titre de causes, s'insérer entre des termes de nature physiologique. Au contraire, dans la théorie dont nous parlons, ces deux ordres de phénomènes forment deux séries juxtaposées, l'une étant tout entière, et sans aucune réciprocité, dépen-

dante de l'autre. Qu'est-ce que la pensée dans cette théorie? Un phénomène concomitant, un contre-phénomène, un accompagnement, un reflet des phénomènes cérébraux ; en tout cas, et uniquement, un effet. Elle est, dit-on encore, aux phénomènes cérébraux ce qu'est l'image inerte d'un objet dans le miroir ; à la lettre, la conscience est le miroir du corps.

Il implique l'inutilité de la pensée. — On est ainsi conduit à admettre la radicale *impuissance*, l'absolue *inutilité* de la pensée. La pensée n'a d'autre rôle que *témoigner* de ce qui se fait en dehors d'elle et sans elle. C'est bien à tort qu'elle s'imagine parfois faire aller la machine. Plus inutile encore que la mouche du coche, elle est comme l'ombre du char qui suit tous ses mouvements sans y contribuer en rien.

Par exemple, quand nous délibérons, notre réflexion, dit-on, n'est pour rien dans le parti que nous prenons, et notre volition n'est pour rien dans l'acte que nous exécutons. Cette réflexion, cette volition, ne sont en effet que la traduction en langue psychologique d'un balancement de forces physiques qui se passe dans le cerveau, et qui se termine par l'émission d'un courant centrifuge, d'où résulte l'action. Réflexion et volition eussent-elles fait défaut, que l'acte ou l'effet final eût été le même. — Ainsi va toute notre vie. Quand je parle, quand j'écris, ma pensée n'est pour rien dans les mots que je prononce ou que j'écris, dans la suite de ces mots, dans le sens qu'ils peuvent offrir. Écrire et parler sont, en effet, des actes *physiques* qui s'accomplissent en vertu d'impulsions *physiques* parties du cerveau et non de la conscience. — Règle générale, donc, toute direction prétendue d'un mouvement par l'idée d'un but préconçu n'est qu'une illusion. La finalité n'est qu'une illusion, non point seulement dans les œuvres de la nature, où l'on peut la contester, mais dans les œuvres de l'art humain, où elle semblait si incontestable. Tout n'est que mécanisme et automatisme. Automatisme, nos machines si industrieuses ! Automatisme, nos statues et nos tableaux ! Automatisme, l'*Iliade* et le *Discours de la Méthode !* Pour tout dire en un mot, supprimez de l'univers, par hypothèse, la conscience, en laissant subsister les cerveaux, l'univers sera exactement ce qu'il est ; tout ce qui s'y fait s'y fera ; le drame sera le même, seulement il n'aura plus de spectateur [1].

Son invraisemblance. — Nous ne saurions entreprendre

1. Cette théorie a été soutenue avec une grande force par Huxley et par Lange, en particulier. Voy. l'*Hist. du Matér.* de ce dernier, vol. II.

de discuter ici cette étrange et subtile théorie. Disons seulement qu'elle n'est point prouvée. En attendant la preuve, comme on ne saurait disconvenir que toutes les apparences sont contre elle, il sera sage de s'en tenir à la théorie proposée plus haut, qui admet la puissance causale des phénomènes psychologiques.

Théorie opposée : elle implique l'initiative possible de la pensée. — Mais comme nous avons montré les conséquences extrêmes de la théorie adverse, il faut bien voir aussi toutes les conséquences impliquées dans la théorie que nous proposons. Admettre l'*utilité* ou, ce qui revient au même, la *causalité* de la pensée, c'est reconnaître forcément à la pensée une certaine indépendance par rapport à l'organisme, une certaine initiative, un certain pouvoir d'élaborer et de transformer, à part soi, dans son for intérieur, les impressions reçues. Car, si la pensée était destituée de ce pouvoir, si elle ne faisait que transmettre fidèlement, intégralement, à l'organisme les impressions reçues de l'organisme, alors elle deviendrait aussi inutile, aussi superflue que dans la théorie précédente. Elle ne serait qu'un anneau d'une chaîne, anneau que l'on pourrait supprimer sans inconvénient, pourvu que l'on reliât directement l'un à l'autre les deux anneaux adjacents qu'il servait à relier.

Résumé. — En résumé, de deux choses l'une : ou bien la pensée est inerte, simple *lieu de passage* où le mouvement afférent prend conscience de soi, au moment où, de lui-même et en vertu de ses lois propres, il s'infléchit et devient mouvement efférent : en ce cas la pensée est parfaitement inutile ; — ou bien, au contraire, la pensée sert à quelque chose : en ce cas, nécessairement, elle est, pour une certaine part, cause du mouvement efférent, lequel résulte alors *du mouvement afférent composé avec la pensée*[1].

§ III

Comme exemples spéciaux des rapports du physique et du moral, on peut citer le sommeil, le somnambulisme, l'hallucination, la folie.

Du sommeil. — Le sommeil est la cessation périodique des fonctions vitales et psychologiques dont l'ensemble forme la *vie de*

1. Nous avons considéré ailleurs (ch. XXI) comme plausible l'hypothèse que les opérations proprement intellectuelles sont en elles-mêmes indépendantes des organes. C'est peut-être au moment où ces opérations commencent que l'ordre de conditionnement des phénomènes se renverse. La conscience, jusqu'alors subordonnée aux phénomènes physiques, prendrait, avec la réflexion, l'initiative des phénomènes. Les actions humaines qu'on nomme réfléchies seraient ainsi la résultante des impressions reçues, mais élaborées par l'intelligence, c'est-à-dire composées avec l'intelligence.

relation ou la *vie animale* (locomotion, exercice des sens et de l'intelligence).

« Les fonctions animales seules sont assujetties à cette intermittence, c'est-à-dire que les animaux seuls sont soumis aux alternatives de la veille et du sommeil. L'expression de *sommeil des plantes* n'est admissible que comme désignation d'une analogie toute superficielle. » (*Dict. des sciences médicales*, art. *Sommeil.*)

Ses causes. — Il est généralement admis que le sommeil du corps est la cause du sommeil de l'esprit. — La cause générale du sommeil du corps lui-même est la *loi d'intermittence* qui régit tous les phénomènes nerveux et qui fait que notre cerveau, nos sens, nos muscles, ont périodiquement besoin de repos.

« Les causes particulières du sommeil sont la fatigue, la monotonie des impressions, l'influence du froid ou de la chaleur, le travail de la digestion stomacale ; l'ingestion de substances soporifiques, certains états morbides ; mais, par-dessus tout, la suspension des excitants ordinaires qui entretiennent le travail cérébral dans l'état de veille : aussi le silence, l'obscurité, sont les principaux introducteurs du sommeil, et c'est pour cela que la nuit est l'instant de son triomphe. L'habitude modifie d'ailleurs profondément à cet égard les dispositions naturelles. » (*Ibid.*)

Ses effets psychologiques : suspension possible de toutes les fonctions. — Toutes les fonctions psychologiques peuvent, successivement ou simultanément tomber sous l'empire du sommeil. Peut-être n'est-il pas de sommeil absolu. Mais dans le sommeil profond, comme l'est ordinairement le premier sommeil, toutes les fonctions psychologiques sont tout au moins réduites à un minimum d'activité qui équivaut à une suspension complète.

Activité possible de toutes les fonctions. — Inversement, toutes les fonctions psychologiques peuvent, soit isolément, soit plusieurs ensemble, conserver ou acquérir durant le sommeil un degré notable d'activité ; la mémoire, l'association des idées, l'imagination : exemple, les songes ; — le sentiment : les sentiments déterminent souvent la nature des songes, et réciproquement ; — la sensation : Reid atteint d'une migraine durant son sommeil rêve qu'il est scalpé par des sauvages ; une mauvaise digestion donne le cauchemar, etc. ; — la pensée : on compare, on juge, on raisonne dans les songes ; on déraisonne aussi, ce qui est une manière de raisonner ; — la volonté : on veut parfois s'avancer, fuir, parler, etc. Il est vrai qu'ordinairement les actions voulues ne sont pas

accomplies, mais l'inexécution n'empêche pas l'existence de la volition.

Mais toutes ces opérations, sauf, dans certains cas, l'association des idées et l'imagination, ne s'élèvent jamais dans le sommeil au degré d'activité, de précision, de netteté qu'elles atteignent durant la veille.

D'où vient l'absurdité de la croyance dans les songes. — D'une manière générale, ce qui paraît caractériser surtout l'activité psychologique durant le sommeil, c'est la limitation du champ de la conscience. Dans la veille, nous percevons, nous nous remémorons, nous pensons simultanément, ou dans une succession si rapide qu'elle équivaut à la simultanéité, une quantité de choses ; or toutes ces données mises en présence se contrôlent les unes les autres : les sensations d'un sens contrôlent celles d'un autre sens ; les souvenirs particuliers ou généraux contrôlent les sensations ; la raison contrôle à la fois les sensations et les souvenirs. De ces confrontations, de ces oppositions, de ces répressions réciproques de nos représentations, résulte une sorte de critique spontanée et incessante des témoignages de nos diverses facultés. C'est grâce à cette critique que l'imaginaire est reconnu tel, que l'absurde est éliminé, que la croyance raisonnable s'établit. — Dans le sommeil, au contraire, un objet particulier occupe la conscience et l'occupe en général tout entière. Dès lors, toute répression faisant défaut, tout ce qui est imaginé s'objective spontanément et devient objet de croyance (ch. XXI, appendice). L'absurdité qui est la règle ordinaire du sommeil résulte ainsi d'un défaut de pondération, d'une rupture d'équilibre, qui provient elle-même de l'étroitesse exceptionnelle du point de vue de l'esprit durant le sommeil.

§ IV

Du somnambulisme. — Il y a bien des formes de somnambulisme. Nous ne parlerons ici que du somnambulisme nocturne, ou du rêve somnambulique. Il y a somnambulisme, en ce sens, lorsque les fonctions qui appartiennent à l'état de veille s'exécutent pendant le sommeil.

Différences avec le rêve ordinaire. — *a*) La principale différence entre le rêve ordinaire et le rêve somnambulique résulte de la motricité, qui, suspendue le plus souvent dans le rêve ordinaire, est recouvrée dans le rêve somnambulique.

b) Une autre différence provient de la mémoire : le rêveur ordi-

naire conserve souvent à son réveil un souvenir du rêve qu'il vient d'avoir ; le rêveur somnambule perd complètement et définitivement tout souvenir des actions qu'il a accomplies.

c) Une troisième différence résulte de l'enchaînement logique et de la coordination qui, faisant le plus souvent défaut au rêve ordinaire, appartient au rêve somnambulique.

d) Une dernière différence résulte de l'état des sens. Dans le rêve somnambulique les sens sont parfois, comme c'est l'ordinaire dans le sommeil naturel, fermés à toute espèce d'impression : le rêve est dû alors tout entier à l'imagination. Mais plus ordinairement certains sens sont actifs, et leurs données sont mises à profit par le rêveur. Souvent même l'acuïté des sens est exceptionnellement accrue (hyperesthésie) : ainsi beaucoup de sujets acquièrent le pouvoir de discerner les objets, de lire, par exemple, dans une obscurité profonde et deviennent nyctalopes.

Sélection des impressions sensibles. — Un fait des plus curieux, qui se rencontre chez un grand nombre de somnambules, c'est la faculté de ne percevoir parmi tout ce qui les entoure que ce qui se rapporte à leur rêve et à l'acte qu'ils veulent accomplir. « C'est ainsi qu'insensible aux appels, au pincement, à l'éclat des lumières, le somnambule sait fort bien se débarrasser des obstacles que l'on met sur sa route ou les tourner, et se diriger dans les chemins les plus compliqués et les plus périlleux. » Cette *sélection des impressions* sensibles n'est que l'exagération d'un état qui se présente souvent dans la veille et qu'on nomme *préoccupation*, distraction. Un homme très préoccupé n'entend rien, ne voit rien de ce qui ne se rapporte pas à l'objet qui le préoccupe. Cet état d'esprit est souvent exploité au théâtre, dans les comédies.

§ V

De l'hallucination. — L'hallucination est un état dans lequel on croit éprouver une sensation, alors que nul objet extérieur capable d'engendrer une telle sensation n'agit sur les sens. Il faut distinguer l'*hallucination* de la simple *illusion*. L'illusion est la représentation plus ou moins altérée et inexacte produite par un objet réel (ainsi l'image du bâton plongé dans l'eau, la perspective d'un panorama) ; l'hallucination est l'objectivation d'une image à laquelle aucun objet actuel ne correspond.

§ VI

De la folie : ses formes. — La folie est un désordre partiel ou général des fonctions psychologiques (intellectuelles, affectives, volitives, sensorielles) et des actes qui en dépendent. Il y a une multitude de formes de la folie. Une des classifications les plus claires est celle qu'en a donnée Esquirol : 1° la *lypémanie*, ou mélancolie des anciens; — 2° la *monomanie*, ou dérangement intellectuel seulement à propos d'un objet déterminé ; — 3° la *manie* ou folie proprement dite, qui s'étend à tous les objets; — 4° la *démence* ou affaiblissement notable de l'organe de la pensée.

La folie avec conscience. — Ces diverses espèces de folies s'ignorent elles-mêmes. Il faut classer à part certaines formes de la folie dans lesquelles le malade reconnaît lui-même le dérangement de ses opérations mentales. C'est ce qu'on nomme la *folie avec conscience*. Les principales formes sont : l'*hypochondrie morale* avec idées de suicide ; — l'*agoraphobie*, ou peur des espaces : terreur irrésistible en traversant une place, un pont, une église, un endroit désert, accompagnée de délire du toucher : le sol semble mobile, les pavés paraissent « couler en torrent sous les pas » ; — les *impulsions homicides* avec conscience ; — la *folie du doute :* disposition de l'intelligence à revenir sans cesse sur les mêmes idées et les mêmes actes, à répéter les mêmes mots sans jamais réussir à se satisfaire ou à se convaincre même par l'évidence [1].

Résumé. — Tous ces états anormaux, somnambulisme, hallucination, folie, peuvent avoir comme cause *indirecte*, plus ou moins éloignée, une cause morale, mais tous ont comme cause *directe* et prochaine une cause physiologique : par exemple, un grand chagrin peut engendrer la folie, mais indirectement, en produisant d'abord un trouble profond dans l'économie. — Ces causes physiologiques sont en général très mal connues, souvent à peine soupçonnées. On ne saurait toutefois les mettre en doute : tous ces états sont donc des preuves de l'union étroite du physique et du moral. L'homme, a dit justement Maine de Biran, n'est pas seulement *servi*, il est souvent aussi *asservi* par ses organes.

1. « Un malade, par exemple, est obligé malgré lui de discuter certaines choses dans lesquelles entrent toujours les couleurs et les nombres. Il se demande pourquoi les arbres sont verts, pourquoi la femme se marie en blanc, pourquoi on porte le deuil en noir. Dès qu'il est quelque part, il additionne les meubles, les objets. S'il ferme les yeux, il est forcé de résoudre cette question : Pourquoi l'arc-en-ciel est-il de sept couleurs? etc. » (Legrand du Saulle.)

CHAPITRE XLVIII

NOTIONS DE PSYCHOLOGIE COMPARÉE

LES FACULTÉS DE L'ANIMAL : LES OPÉRATIONS SENSITIVES; L'INSTINCT

§ I

Deux opinions extrêmes. — Au sujet de l'animal, il y a d'abord deux opinions extrêmes qu'il est facile d'écarter : l'une qui élève l'animal au niveau de l'homme; l'autre qui n'admet rien de commun entre l'homme et l'animal.

A. **L'animal mis de pair avec l'homme. — Réfutation.** — La première opinion a été soutenue par Montaigne, Rorarius, Réaumur, G. Leroy etc. — « Mettre en parallèle l'homme et l'animal, c'est une exagération poétique, ou la boutade d'un sceptique qui se plaît, comme dit Pascal, à humilier la raison et à précipiter l'homme dans la bête : ce n'est pas une doctrine bien sérieuse. » En faveur de cette opinion, on peut sans doute alléguer l'industrie merveilleuse que les animaux font paraître dans certaines de leurs actions. Mais cet argument perd toute valeur dès qu'on remarque l'ineptie des mêmes animaux dans tout le reste. Cette ineptie, en effet, est la preuve que leur industrie, parfois fort supérieure à la nôtre, n'est point comme la nôtre l'œuvre de la raison. Car si elle était œuvre de raison elle serait universelle, comme la nôtre.

Si l'on voulait comparer l'animal à l'homme, ce n'est pas dans ses œuvres les plus parfaites que l'animal devrait être considéré : c'est au contraire dans ses essais incertains, dans ses tâtonnements maladroits, dans ses humbles progrès, dans ses médiocres inventions, dans ses erreurs mêmes. Car c'est dans les cas de ce genre seulement qu'on peut croire qu'il agit par un principe analogue à celui qui dirige nos actions. Or, à ce point de vue, la distance entre les animaux les mieux doués et les races d'hommes même les plus stupides est véritablement infinie [1].

1. Les Fuégiens, par exemple, sont considérés comme occupant l'un des derniers degrés de la famille humaine. Or Darwin raconte que des Fuégiens embar-

B. **L'animal-machine.** — La seconde opinion a été soutenue par Descartes : c'est la célèbre théorie de l'*automatisme* des bêtes. Les bêtes ne sont que des machines très compliquées; aucune vie psychologique, pas même la simple sensation, n'existe en eux.

Descartes en donne deux preuves : 1° les bêtes n'usent pas de signes en les composant ; — 2° les animaux, capables d'exécuter avec perfection un certain nombre d'actes, sont absolument inhabiles dans tout le reste.

Réfutation : prémisses contestables ; conclusion illégitime. — *a*) Tout d'abord, l'observation qui sert de base à ces deux arguments pourrait être contestée. Peut-être certains animaux ne sont-ils pas absolument incapables de combiner quelques signes et d'en user avec intention ; et certainement il n'est pas exact d'affirmer qu'en dehors d'un cercle déterminé d'actions, tous les animaux soient aussi rigoureusement impuissants qu'une machine pourrait l'être. L'araignée répare sa toile endommagée : quelle machine à tisser en peut faire autant?

b) Mais, ce qui est plus grave, en accordant à Descartes ces prémisses, la conclusion qu'il en tire les dépasse de beaucoup. Car, de ce que l'animal serait incapable d'user de signes et de varier ses actions, il s'ensuivrait bien sans doute qu'il n'a pas l'intelligence proprement dite, la réflexion, la raison : mais comment en résulterait-il qu'il n'a pas même la sensation, le plaisir ou la douleur, la mémoire, l'imagination, etc. ?

L'automatisme cartésien est la conséquence sans rigueur de prémisses contestables.

Preuves de la vie psychologique de l'animal. — L'automatisme cartésien n'est donc pas prouvé; il est aisé, au contraire, de prouver la thèse opposée, qui admet dans l'animal plus que du mouvement, à savoir : des faits de conscience, une certaine vie psychologique.

1° Les animaux, du moins les animaux supérieurs, possèdent en commun avec nous certains organes, comme les yeux, les oreilles, les nerfs, le cerveau. Or, chez nous, ces organes ont pour fin de nous procurer des sensations. Un raisonnement d'analogie nous permet dès lors d'inférer, avec une très haute probabilité, que ces organes

qués sur un navire où il se trouvait s'élevèrent en peu de temps à un niveau intellectuel et moral égal à celui de la moyenne des matelots anglais. — On a souvent embarqué des chimpanzés et des orangs-outangs sur des navires : leur a-t-on jamais rendu un pareil témoignage?

procurent aussi aux animaux des sensations. Il serait bien étrange que les animaux eussent des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre, etc.

2° Cette inférence est, de plus, confirmée par les faits autant qu'elle peut l'être. En effet, chez l'homme, les faits psychologiques, les sensations par exemple, provoquent comme conséquence certains actes corporels : mouvements, cris, etc. Si les animaux éprouvent aussi des sensations, comme leur constitution déjà nous porte à le croire, ces sensations devront s'exprimer par les mêmes effets. C'est précisément ce qui arrive. Un enfant qui se brûle à la main et un chien qui se brûle à la patte témoignent de la même façon d'une douleur ressentie. Il serait bien étrange que, le cri de l'enfant signifiant la douleur, le cri du chien, dans les mêmes circonstances, ne signifiât point aussi la douleur. Comme tout à l'heure les mêmes *moyens* faisaient supposer les mêmes *fins*, ici les mêmes *effets* font supposer les mêmes *causes*.

3° Enfin, si l'on songe à la multitude et même, quoi qu'on en ait dit, à la variété de détail des actes animaux, même des plus constamment uniformes dans l'ensemble (construction des nids, des ruches, des toiles, etc.), et si l'on se représente le nombre prodigieux de ressorts qu'il faudrait pour les exécuter, on peut dire que l'hypothèse de l'automatisme n'a pas même pour elle le mérite de la simplicité. N'est-il pas plus simple en effet d'admettre dans l'animal un *sensorium*, une conscience où toutes les impressions se centralisent et s'ordonnent suivant les circonstances, qu'un mécanisme dont la complication devrait aller à l'infini? La mécanique mentale est autrement souple que la mécanique physique. Rien n'est moins encombrant, rien n'a autant de promptitude, de volubilité que la conscience. Pour remplacer l'œil de l'ouvrier qui, dans un atelier, dirige une machine, une infinité d'autres machines ne suffiraient pas. Quelle économie pour le patron que cet œil qui voit tout! — Ainsi ce que la nature pouvait faire à la fois de plus utile aux animaux et de plus économique pour elle-même, c'était de leur donner une conscience.

§ II

Détermination de la nature psychologique de l'animal. — Puisque, d'une part, la nature de l'animal n'est pas de tous points identique à celle de l'homme, puisque, d'autre part, la nature de l'animal participe à quelque degré de la nature de l'homme,

il reste à déterminer la nature propre de l'animal, ce qu'elle a en commun avec la nature de l'homme, et ce qu'elle a de plus ou de moins que la nature de l'homme.

Méthode à suivre. — Pour résoudre cette question, la méthode à suivre, c'est l'**observation** et l'**interprétation** des actions. Ce que *fait* l'animal doit nous apprendre ce qu'il *est*.

L'observation doit être exacte : il faut ne rien omettre et ne rien supposer. Il ne s'agit pas de fonder la science sur des récits de chasseurs. Qui sait combien de faits extraordinaires rapportés dans les livres subsisteraient après enquête un peu sévère de leur origine?

L'interprétation surtout est délicate : le danger, c'est l'*interprétation anthropomorphique;* la règle, c'est la *méthode d'économie*. Les mêmes actions, même chez les hommes, ne sont pas toujours l'effet des mêmes causes. Le somnambule agit comme l'homme éveillé, mais non pas avec le jugement de l'homme éveillé. A plus forte raison, il se peut que, chez l'homme et chez l'animal, des causes d'ordre différent président souvent à des actions de même ordre. Donc, conformément à la loi d'économie, il faudra toujours expliquer les actions de l'animal par la *cause psychologique minimum* qui pourra suffire à les expliquer. Là où l'association des idées, par exemple, pourra rendre compte de ses actes, on n'aura pas le droit d'alléguer le raisonnement.

Résultats généraux. — Or, en procédant de la sorte, on aboutit aux trois conclusions suivantes, qui, dans l'indétermination où nous les laissons à dessein sur certains points, ne seront contredites par personne :

1° L'animal est capable des opérations sensitives que l'homme accomplit. C'est là le fonds commun à la nature de l'homme et à celle de l'animal.

2° L'animal possède, en outre, l'instinct, qui chez l'homme n'existe pas ou existe à peine.

3° L'animal ne possède pas ou possède à peine l'intelligence, la raison, qui est chez l'homme la faculté maîtresse.

I. Les opérations sensitives. — Par opérations sensitives nous entendons, on le sait, les sensations, le plaisir, la douleur, les désirs, la mémoire, l'association des idées. Incontestablement toutes ces opérations s'accomplissent chez l'animal. Dans ce domaine, l'animal est même, à certains égards, mieux pourvu que nous. Nous pouvons envier au chien son odorat; à l'oiseau et à

l'abeille leur sens, à nous refusé, des directions dans l'espace ; à la fourmi sa mémoire oculaire des lieux[1]; etc.[2]

II. L'instinct : sa nature; il est psychologique. — Quant à l'instinct, l'homme ne le possédant pas, ou le possédant à peine[3], c'est seulement des actes de l'animal que nous pouvons en inférer la nature.

L'instinct (*instinguere, instigare*, stimuler vers) est ce principe intérieur d'action auquel on rapporte les actes de l'animal que l'on ne saurait expliquer, ni par les opérations sensitives, ni par la raison.

En quoi consiste ce principe d'action? — D'abord, ce n'est pas un simple mécanisme physique. Soit, par exemple, la construction des cellules d'une ruche, avec la variété et la complication des actes partiels qu'elle implique : aucun mécanisme purement physique ne peut en rendre raison. L'instinct est donc quelque chose de psychologique, il est accompagné de conscience.

Par là l'instinct se distingue du *besoin*. L'instinct présuppose sans doute le besoin, mais il est plus que le besoin : la plante, l'estomac ont des besoins ; ils n'ont pas d'instinct. L'instinct, c'est le besoin, plus la représentation des moyens par lesquels le besoin pourra être satisfait.

Il est une association innée d'images. — L'instinct consiste donc dans une série d'images qui, dans certaines circonstances, à certains moments, sous l'impulsion de certains besoins, se déroulent dans la conscience de l'animal et lui présentent des

1. Voyez, dans les *Souvenirs* et les *Nouveaux Souvenirs entomologiques* de J.-H. Fabre, les curieuses expériences faites, à cet égard, sur les chalicodomes, les fourmis, etc. — Ces deux volumes sont pleins de renseignements précis et du plus haut intérêt sur l'instinct et sur la psychologie générale de l'insecte.

2. Mais quoique l'animal ait peut-être plus de sens que nous, et possède parfois des organes plus délicats pour l'exercice de ces sens, cependant nous connaissons plus et mieux qu'eux avec des instruments moins nombreux et moins parfaits; nos perceptions plus grossières nous instruisent davantage : c'est que sens et perceptions sont chez nous au service de facultés supérieures dont l'usage est refusé à l'animal. — Pour la même raison, l'association des idées produit de tout autres effets chez l'homme que chez l'animal. L'animal, en effet, n'a pas la faculté de *dissocier* par l'analyse et l'abstraction les éléments de ses représentations. C'est pourquoi les associations de l'animal se font par totalité de concepts; celles de l'homme par parties de concepts. Les associations par ressemblance sont, par suite, à peu près interdites à l'animal; elles sont pour l'homme les plus intéressantes et les plus fécondes. De là la pauvreté d'imagination de l'un, la fertilité d'imagination de l'autre (ch. XVIII).

3. Nous avons déjà dit que si par *instinct* on entend, non pas seulement un simple mécanisme automatique, comme celui en vertu duquel le nouveau-né aspire le lait, mais un automatisme psychologique ou mental, un savoir-faire naturel, qui, existant d'abord comme représentation, se traduit spontanément en actions, nous ne voyons pas qu'il existe chez l'homme un seul instinct.

types d'action qu'automatiquement il réalise. Nul n'a mieux éclairé la nature de l'instinct que Cuvier, en le rapprochant du somnambulisme.

« On ne peut, dit-il, se faire une idée claire de l'instinct qu'en admettant que les animaux ont dans leur sensorium des images et des sensations innées et constantes (ou périodiques), qui les déterminent à agir comme les sensations ordinaires et accidentelles déterminent communément. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours ; et, dans tout ce qui a rapport à leur instinct, on peut les regarder comme des espèces de somnambules. »

La détermination de l'acte instinctif est précise sans être absolue. — Telle étant la nature de l'instinct, on s'explique d'abord comment il détermine les actes avec précision, sans leur laisser cette latitude qui accompagne la raison et la liberté, et sans pourtant en commander absolument les moindres détails avec la rigueur inflexible d'un mécanisme physique ; et l'on s'explique aussi pourquoi l'instinct, tout en demeurant généralement identique à lui-même, est cependant susceptible d'une certaine variété et d'un léger progrès[1]. L'instinct, en effet, s'il n'est pas *raisonné*, n'est pourtant pas aveugle : il est *accompagné de conscience ;* les actes par lesquels il se réalise sont aussi accompagnés de conscience ; dès lors les actes instinctifs sont, dans une certaine mesure, susceptibles d'être dirigés dans leur exécution par les *sensations actuelles*, et aussi modifiés à la longue par une *expérience* prolongée. Par exemple, l'oiseau qui construit son nid d'après le type qui préexiste dans son imagination a pourtant besoin de voir et de toucher pour le construire : le choix des moyens lui est donc laissé en quelque mesure ; et de plus, son expérience pourra, à la longue, lui enseigner quelques modifications utiles à apporter, dans certaines circonstances, à la forme typique de son nid[2].

Telle est l'essence de l'instinct.

Caractères de l'instinct. — Quels en sont les caractères?

a) Spécialité : La raison sert à tout, l'instinct ne sert qu'à une seule chose. Il n'y a point d'instinct général, il y a des instincts. Le castor, l'oiseau, l'abeille, n'ont pas l'instinct de construction en général, ce qui serait déjà une spécialisation, mais

1. Voy. *l'Instinct et l'Habitude* d'Albert Lemoine.
2. La perfectibilité des animaux dans l'ordre des instincts est donc bornée aux *détails*. De plus l'invention des animaux est toujours *unilinéaire*, elle s'exerce toujours dans le sens de l'instinct principal. Celle de l'homme rayonne en tout sens et atteint à tout.

l'instinct de construire, l'un des huttes, l'autre des nids, la troisième des ruches, et même telle hutte, tel nid, telle ruche.

b) **Ignorance du but** : A coup sûr, l'instinct est accompagné de conscience, mais il n'a pas conscience de sa fin : par là l'acte instinctif se distingue de l'acte rationnel et réfléchi. Ce n'est pas à dire que l'instinct n'ait pas de fin, mais cette fin n'est pas sue de l'animal. L'animal ne voit pas, pour ainsi dire, au bout de son instinct, l'effet qui le termine, il ne voit que les images qui se déroulent, et les actes qu'il accomplit, à mesure qu'il les accomplit.

Le Sphex, l'Ammophile, sont des mieux doués parmi les insectes sous le rapport de l'instinct. Pour immobiliser, tout en les conservant vivants, les grillons, les vers, etc., qui doivent servir de proie à leur larve naissante, ils ont des secrets et une chirurgie savante où les plus habiles praticiens parmi les hommes n'atteignent pas[1]. Or si, au moment où l'insecte s'apprête à clore le terrier dans lequel il vient de déposer son œuf sur la proie si artistement paralysée, on l'écarte un instant, et qu'on dérobe l'œuf et la proie, l'insecte, revenant explorer son terrier, le reconnaît vide et ne l'enclôt pas moins avec le plus grand soin. « Le travail de clôture est inutile, souverainement absurde ; n'im- « porte, l'animal l'accomplit avec le même zèle que si l'avenir de la « larve en dépendait. » (Fabre, *Souv.*, 174.) — « De même si l'on perce le fond de la cellule d'une abeille maçonne au moment où elle est occupée à la remplir de miel, l'hyménoptère, tout entier à son travail actuel, néglige de mettre un tampon à ce tonneau des Danaïdes. Il s'obstine à vouloir remplir son récipient percé, d'où les provisions disparaissent aussitôt déposées... Finalement l'œuf est pondu dans la cellule vide et celle-ci fermée par le haut avec les précautions ordinaires, sans que l'abeille ait rien fait pour réparer la ruineuse brèche. » (Fabre, *Nouv. Souv.*, chap. x.)

L'instinct, s'il a conscience de ce qu'il fait, n'a donc pas conscience du pourquoi de ce qu'il fait.

c) **Perfection immédiate** et sans étude.

1. L'Ammophile hérissée est un hyménoptère qui nourrit sa larve d'un ver gris d'une belle taille. La larve ne s'accommode que de chair fraîche ; il faut donc que le gibier mis à sa portée reste vivant, mais soit paralysé, car le moindre mouvement risquerait de compromettre l'œuf de l'Ammophile déposé sur le ver ; bien mieux, à la première velléité d'attaque, le ver aurait vite raison de la larve. — La paralysie complète du ver s'obtient par la lésion de neuf centres nerveux qui s'échelonnent dans le corps de la bête. Mais la lésion des ganglions cervicaux ne doit pas être assez profonde pour entraîner la mort ; il suffit qu'elle détermine une sorte d'engourdissement, la suspension de toute faculté motrice. — L'Ammophile procède à l'opération en anatomiste et en physiologiste consommé. Sa proie saisie, neuf coups d'aiguillon, pas un de plus, pas un de moins, font l'affaire. Il n'y a pas hésitation. Les centres nerveux sont atteints. Reste le cerveau. Ici l'insecte ne joue plus du stylet ; le coup serait mortel. Il se contente de mâchonner légèrement la tête du ver gris, jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu. (D'après H. Fabre, *Nouv. Souv. entom.*, III, ch. v.)

« Quel exercice, dit Du Bois-Reymond, pourrait enseigner aux oiseaux à construire des nids plus chauds, à trouver plus sûrement le chemin du midi, pourrait apprendre aux abeilles à s'acquitter plus exactement de leur travail géométrique, aux araignées à mieux résoudre leurs problèmes de mécanique? » (*Revue scient.*, 28 janvier 1882.)

d) **Fixité**, absence de progrès : c'est la règle ordinaire, et ce caractère est la conséquence naturelle du précédent. Mais si, par accident, les circonstances, le milieu, viennent à changer, l'acte instinctif peut, à la longue, se modifier et s'adapter, comme on l'a expliqué, au nouveau milieu, aux nouvelles circonstances. A vrai dire, dans ce cas, ce sont des habitudes nouvelles qui se forment et qui passent elles-mêmes à l'état d'instinct. Ainsi certains oiseaux, qui suspendent naturellement leurs nids avec des brins d'herbe, ont appris à user pour le même office de crins de cheval ou de brins de fil. Les castors, poursuivis sans relâche, ont appris à se construire des terriers dans les berges des fleuves.

e) **Universalité** dans l'espèce : toutes les abeilles de même espèce font les mêmes cellules; toutes les araignées de même espèce font les mêmes toiles, etc. C'est pourquoi, là où l'instinct gouverne presque seul la vie de l'animal, les individus sont comme confondus dans l'espèce (par exemple les fourmis). Au contraire, chez les espèces où l'individualité est la plus marquée, chez les chiens par exemple, les instincts sont plus rares et l'animal se conduit surtout par son expérience personnelle.

Répartition de l'instinct. — D'après Fr. Cuvier et Flourens, l'instinct est réparti chez les êtres de la nature en raison inverse de l'intelligence [1].

Cette loi n'est pas vraie d'une manière absolue.

« Sans doute, fait observer Alb. Lemoine, le peu d'intelligence dont une espèce est douée est une raison d'être de son instinct ; car il faut bien que l'instinct supplée à l'intelligence ; mais l'importance du rôle que joue l'instinct dépend aussi d'autres conditions, telles que l'exigence et le nombre des besoins, la durée de l'enfance chez les individus d'une certaine espèce, etc. Aussi voit-on que si l'homme, conformément à la prétendue loi, est le plus mal doué sous le rapport de l'instinct, tandis qu'il l'est le mieux sous le rapport de l'intelligence, cependant l'éponge et le polype, qui ont moins d'intelligence que l'araignée, que l'on peut apprivoiser, ne lui sont pas supérieurs sous le rapport de l'instinct. Il y

1. Le mot *intelligence* doit ici être pris au sens large, pour désigner les facultés d'expérience et d'association aussi bien que l'intelligence proprement dite, qui fait peut-être défaut également à tous les animaux.

a donc des espèces qui sont aussi dépourvues d'instinct que d'intelligence, parce que la simplicité de leur organisation et de leur vie n'a pas les besoins nombreux et variés qui, dans d'autres espèces, réclament, soit un plus grand développement d'intelligence, soit une plus grande variété d'instinct. » (*Ibid.*)

III. L'animal est-il capable des opérations intellectuelles? — Les opérations sensitives et l'instinct suffisent-ils pour expliquer la vie et les actes de l'animal, ou faut-il lui accorder encore les opérations intellectuelles, c'est-à-dire l'intelligence proprement dite (la perception expresse des rapports) et la volonté?

L'association des idées produit une certaine intelligence. — Avant de répondre, il faut se rappeler que l'association des idées, qu'on ne saurait refuser à l'animal, peut aller fort loin et suppléer, dans une certaine mesure, à l'intelligence. L'association des idées imite en effet l'intelligence, à tel point que bien des philosophes ne savent pas distinguer celle-ci de celle-là. Par ses rapprochements d'idées, elle imite nos jugements; par ses synthèses d'images et ses « portraits composites », nos généralisations; par ses consécutions d'idées, nos liaisons d'idées, nos inductions et nos syllogismes (ch. XXI, XXIII, XXV). — De plus, les effets extérieurs de l'association sont souvent les mêmes que ceux de l'intelligence. L'association provoque l'attente, elle permet d'agir avec convenance et à propos, elle rend l'être susceptible d'expérience, d'éducation, de progrès. L'association peut donc faire un être intelligent au sens large du mot. En ce sens-là, on a raison de dire que l'animal est intelligent.

L'intelligence proprement dite semble refusée à l'animal. — Mais faut-il en outre accorder à l'animal l'intelligence proprement dite : l'animal, non content d'associer des données sensibles, dégage-t-il expressément les rapports inclus dans ces données? L'âne de Buridan, par exemple, également sollicité par ses deux bottes de foin et immobile entre les deux, a-t-il l'idée expresse de l'*égalité*? L'animal qui, après le phénomène A, s'attend au phénomène B, a-t-il l'idée que A est la *condition nécessaire et suffisante* de B? L'animal qui d'une idée est conduit à une autre et de celle-ci à une troisième, a-t-il l'idée de l'*identité*, a-t-il l'idée de la *preuve*?

Si vraiment l'animal est capable de tout cela, c'est à lui de faire la preuve. Qu'il le dise donc! Car, dans ce cas, qu'est-ce qui l'empêcherait de le dire? Qu'il le dise par ses paroles, et qu'il le dise

aussi par ses actions et par ses progrès ! Car, comme dit Bossuet, une réflexion en attire une autre, et l'on réfléchit ses réflexions jusqu'à l'infini. Si l'animal raisonne le moins du monde, il doit arriver nécessairement à créer les mathématiques.

La volonté aussi. — Même chose à dire au sujet de la volonté. Le balancement des désirs peut imiter la délibération, et la victoire d'un désir imiter la résolution. Mais l'animal, en qui luttent des désirs opposés, a-t-il comme nous la conscience, ou, si l'on nie cette conscience, a-t-il du moins l'idée, la croyance, qu'on ne saurait contester en nous, d'un pouvoir, d'un moi supérieur aux désirs, qui s'en dégage, s'en abstrait, les domine, comme l'intelligence se dégage des données sensibles et les domine par cela même qu'elle les compare et en saisit les rapports ? — Encore une fois il faut attendre la preuve.

Conclusion. — Donc, jusqu'à démonstration du contraire, il faut admettre que la nature psychologique de l'animal se réduit à l'instinct et aux opérations sensitives. Dans l'homme seul, au-dessus des opérations sensitives, s'élèvent l'intelligence et la volonté, irréductibles l'une et l'autre, nous l'avons vu, aux opérations sensitives, et qui, dans l'homme, sont l'homme même.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PSYCHOLOGIE

LIVRE I. — PROBLÈMES GÉNÉRAUX

LIVRE II. — INTELLIGENCE

LIVRE III. — SENSIBILITÉ

LIVRE IV. — VOLONTÉ

LIVRE V. — PROBLÈMES SPÉCIAUX

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

15117. — Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

LANGUE LATINE

Lucrèce : *De natura rerum*, livre v. Texte latin, publié avec une introduction et des notes, par MM. Benoist et Lantoine. 1 vol. petit in-16, cart. 90 c.

— *De la nature*, traduction française sans le texte, par M. Patin. 1 vol. in-16, broché. 3 fr. 50

Cicéron : *De natura Deorum*, liv. II. Texte latin, publié avec une introduction et des notes, par M. Thiaucourt, maître de conférence à la Faculté des lettres de Nancy. 1 vol. petit in-16, cartonné. 1 fr. 50

Le même ouvrage, traduction française, par M. J. V. Le Clerc. 1 vol. petit in-16, broché. 1 fr.

— *De officiis libri tres*, Texte latin, publié avec des sommaires et des notes, par M. H. Marchand, 1 vol. in-16, cartonné. 1 fr.

Le même ouvrage, traduction française, par M. Sommer, sans le texte latin. 1 vol. in-16, broché. 6 fr.

Le même ouvrage, traduction juxtalinéaire. 1 vol. in-16, broché. 6 fr.

Sénèque : *Lettres à Lucilius* (les seize premières). Texte latin, publié avec une introduction et des notes, par M. Aubé, ancien professeur de philosophie au Lycée Fontanes. 1 vol. petit in-16, cartonné. 75 c.

Le même ouvrage, traduction française de M. J. Baillord, avec le texte en regard. 1 vol. in-16, broché. 1 fr.

— *Œuvres complètes*, traduites en français, avec une notice sur la vie et les écrits de l'auteur, et des notes, par M. J. Baillard. 2 vol. in-16, br. 7 fr.

LANGUE GRECQUE

Xénophon : *Mémorables*, livre I. Texte grec, publié avec une introduction et des notes, par M. Lebègue. 1 vol. petit in-16, cart. 1 fr.

Le même ouvrage, traduction juxtalinéaire. 1 vol. in-16, broché. 2 fr.

—*Entretiens mémorables de Socrate*, traduction française par M. Sommer. 1 vol. petit in-16, broché. 1 fr. 75

Platon : *République*, livre VI. Texte grec, précédé d'une notice sur la vie et les ouvrages de Platon, d'une introduction et accompagné de notes, par M. Aubé, ancien professeur de philosophie au lycée Condorcet. 1 volume petit in-16, cartonné. 1 fr. 50

Le même ouvrage, traduction française, par M. Aubé. 1 vol. petit in-16, broché. 1 fr.

Le même ouvrage, trad. juxtalinéaire, par M. Aubé. 1 vol. in-16, br. 2 fr. 50

Aristote : *Morale à Nicomaque*, livre X. Texte grec, publié avec une introduction, un argument et des notes, par M. Hennequin, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon. 1 vol. petit in-16, cart. 1 fr. 50

Le même ouvrage, traduction française et traduction juxtalinéaire. 75 c.

Épictète : *Manuel*. Texte grec, publié avec une introduction, des notes et un vocabulaire, par M. Ch. Thurot. 1 vol. petit in-16, cart. 1 fr.

Le même ouvrage, traduction française, par M. Ch. Thurot, sans le texte grec. 1 vol. petit in-16, broché. 1 fr.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR

UNE SOCIÉTÉ DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

SOUS LA DIRECTION DE

M. AD. FRANCK

Membre de l'Institut

TROISIÈME ÉDITION

---

1 vol. grand in-8, broché. . . . . 30 fr.

Le cartonnage se paye en sus 5 fr.

Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris. — 15117.

